

MAURICE AGULHON

Política, imágenes, sociabilidades

De 1789 a 1989

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

POLÍTICA, IMÁGENES, SOCIABILIDADES
De 1789 a 1989

POLÍTICA, IMÁGENES, SOCIABILIDADES
De 1789 a 1989

Maurice Agulhon

Edición e introducción de Jordi Canal
Traducción de Francisco Javier Ramón Solans

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

AGULHON, Maurice

Política, imágenes, sociabilidades : de 1789 a 1989 / Maurice Agulhon ; edición e introducción de Jordi Canal ; traducción de Francisco Javier Ramón Solans. — Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016

245 p. ; 22 cm. — (Ciencias sociales ; 115)

ISBN 978-84-16515-57-8

Francia–Historia–1789-1799 (Revolución)–Historiografía

944«1789/99»:930.1

Colección Ciencias Sociales, n.º 115
Director de la colección: Pedro Rújula López

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es


Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 539-2016

MAURICE AGULHON Y LA HISTORIA

Jordi Canal
EHESS, París

En 2007 vio la luz el último libro publicado por el historiador francés Maurice Agulhon, *Les mots de la République*. Se trataba de un pequeño volumen en forma de diccionario, que se abría con el «Affaire Dreyfus» y terminaba con la entrada «Vendée», pasando por un conjunto de palabras sobre la República y sobre las cinco repúblicas francesas, de 1792 a nuestros días. La República era, sostenía el autor, «un principio y un régimen, pero también una bella joven llena de misterio por lo que al origen de su nombre se refiere [Mariana] y también a su propio origen».[1] El libro había sido elaborado con la ayuda de Patrick Cabanel, Georges Mailhos y Rémy Pech. Maurice Agulhon tenía graves problemas de salud desde el año 2005, que afectaron a su movilidad, aunque seguía leyendo y conversando con amigos y discípulos en su residencia en Villeneuve-lès-Avignon o en la de su compañera en Bar-sur-Aube. Con setenta años cumplidos había dejado, en 1997, la cátedra que ocupaba desde 1986 en el Colegio de Francia (Collège de France).[2] Falleció en Brigno-

---

1 Maurice Agulhon, *Les mots de la République,* Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, p. 4. Si no se indica lo contrario, las traducciones del francés al español son, como en este caso, mías.

2 Maurice Agulhon, *Collège de France. Chaire d'Histoire de la France contemporaine. Leçon terminale faite le lundi 3 mars 1997,* París, Collège de France, 1997.

les, en el departamento francés del Var que tanto había estudiado, el 28 de mayo de 2014. Legó sus archivos de trabajo y su correspondencia a la École Normale Supérieure (ENS) de París y la importante biblioteca que había atesorado a lo largo de su vida a la Universidad de Avignon.[3] El tema de su última obra corroboraba, en algún modo, el apelativo de «historiador de la República» que muchas veces recibió. En una conferencia pronunciada en Madrid, en febrero de 2001, afirmaba: «Estoy reconocido, me dicen, como "historiador de la República". La República estaría en el horizonte de todo lo que he escrito».[4] No obstante, como él mismo matizaba poco después, esta era una reconstrucción hecha *a posteriori,* demasiado cargada de lógica. Cierto es que puede ser considerado como el historiador de la República —no representaba esta un ídolo para Agulhon, sino que debía ser entendida como la forma francesa de la libertad política y del Estado de derecho o, en otra de sus formulaciones, como la forma consagrada en Francia de la modernidad política, es decir la modernidad democrática y liberal—,[5] pero también, entre otras cosas más, de la sociabilidad y de la politización del mundo rural, de 1848 y de la Francia del sur contemporánea. La obra de Maurice Agulhon es muy extensa y muchos los temas que abordó a lo largo de su carrera.[6]

---

3 *Cf.* Gilles Pécout, «La Repubblica orfana del suo storico», *Memoria e Ricerca,* núm. 46, 2014, p. 140, y Jonathan Barbier y Natalie Petiteau, «La bibliothèque de Maurice Agulhon: cadre de travail, coulisses de l'écriture, et patrimoine scientifique», *Revue d'histoire du XIXᵉ siècle,* núm. 47, 2013, pp. 95-112.

4 Maurice Agulhon, *Histoire et politique à gauche. Réflexions et témoignages,* París, Perrin, 2005, p. 20. La conferencia, antes de ser integrada en dicho volumen recopilatorio, fue publicada, con el título «Histoire contemporaine et engagements politiques», *Mélanges de la Casa de Velázquez,* núm. 34-1, 2004, pp. 273-291. El texto ha sido incluido en este libro: «Historia contemporánea y compromisos políticos», pp. 49-71.

5 *Cf.* Jean-Maurice de Montremy, «Maurice Agulhon: de la communale au Collège de France», *L'Histoire,* núm. 88, 1986, p. 100. Maurice Agulhon, «La République française: vision d'un historien», en Paul Isoart y Christian Bidegaray (eds.), *Des Républiques françaises,* París, Economica, 1988, pp. 50-61, e *Histoire vagabonde. III. La politique en France, d'hier à aujourd'hui,* París, Gallimard, 1996, p. 11.

6 Una reconstrucción de la bibliografía de Agulhon hasta 1997, en Jordi Canal, «Maurice Agulhon: bibliografía», *Historia Social,* núm. 29, 1997, pp. 129-143. La bibliografía acompañaba el artículo del autor, «Maurice Agulhon: historia y compromiso republicano», pp. 47-72. Este texto ha sido incluido en el volumen de Jordi Canal, *La historia es un árbol de historias. Historiografía, política, literatura,* Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 79-117.

Nueva historia, historia nueva

Tratar el siglo XIX como Georges Duby trató la Edad Media: este deseo historiográfico fue expresado en varias ocasiones por Maurice Agulhon. En la reflexión ego-histórica que elaboró para un libro coordinado, en 1987, por Pierre Nora, afirmaba: «Mi "imagen de marca" puede ser, en resumen, la del hombre que desearía tratar el siglo XIX como Duby trató la Edad Media, o bien como Mousnier o Goubert trataron el Gran Siglo».[7] Al año siguiente, en la introducción del volumen primero de *Histoire vagabonde,* escribía: «Con un comprensible desfase en los tiempos, algunos de nosotros nos proponemos tratar nuestro siglo XIX como los Duby o los Le Goff han tratado la Edad Media».[8] En ambos casos, en una ocasión acompañado por Roland Mousnier y Pierre Goubert y, en otra, por Jacques Le Goff, Georges Duby aparece como un modelo para Maurice Agulhon. Le conoció en 1957 en Aix-en-Provence, en cuya universidad ejercía su magisterio. Gratitud y admiración se dan la mano en todas las alusiones agulhonianas a Duby, que le impulsó a las reflexiones y visiones generales sobre la historia de Francia, materializadas en trabajos que van desde su colaboración en la *Histoire de la France rurale* (1976) hasta el volumen que firmó en la *Histoire de France Hachette* (1990).[9] El medievalista francés tuvo, asimismo, un papel decisivo en su nominación al Collège de France.

En el libro que dedicó a los Annales, Peter Burke definía una tercera generación de esta escuela, intelectualmente fragmentada, sin dirección clara —ningún émulo de Lucien Febvre o de Fernand Braudel— y en la que la historia de las mentalidades alcanzaba el centro del movimiento, sobre todo de la mano de Jacques Le Goff y Georges Duby. En la segunda mitad de los años 70 se produjo, sostenía el historiador británico, una

---

7 Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», en Pierre Nora (ed.), *Essais d'ego-histoire,* París, Gallimard, 1987, p. 55. *Cf.* también Maurice Agulhon, «La place du symbolique dans l'histoire politique contemporaine: futilité? survivance? renouvellement?», *Association des Historiens contemporanéistes de l'Enseignement supérieur et de la Recherche. Bulletin d'information,* núm. 11, 1994, pp. 17-18.

8 Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde. I. Ethnologie et politique dans la France contemporaine,* París, Gallimard, 1988, p. 10. Existe una traducción, publicada en México, de este volumen: *Historia vagabunda. Etnología y política en la Francia contemporánea,* México DF, Instituto Mora, 1994.

9 Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», pp. 54-55, e *Histoire et politique...*, pp. 24-26.

reacción contra la historia cuantitativa y, asimismo, contra buena parte de lo que Annales y Braudel representaban, que dio lugar a tres tendencias: una vuelta antropológica, un retorno a la política y un despertar de la historia narrativa. Aunque no deban olvidarse los nombres de Michel Vovelle, Marc Ferro o François Furet, la figura más relevante de esta generación en el terreno de la historia de la política contemporánea fue, según Peter Burke, Maurice Agulhon.[10] En una obra sensiblemente distinta a la anterior, la síntesis sobre historia e historiadores en Francia elaborada por Jean Maurice Bizière y Pierre Vayssière, estos autores identificaban a los principales representantes de la *Nouvelle histoire* (Nueva historia) —una denominación que con pocas matizaciones, sin querer entrar ahora en el sempiterno debate sobre su acierto o legitimidad, permite etiquetar esta tercera generación de annalistas—. Eran los que a continuación se enumeran, aunque sin constituir un grupo ni ofrecer homogeneidad: Georges Duby y Jacques Le Goff, entre los medievalistas; Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Chaunu, Jean Delumeau y Philippe Ariès, entre los que se han dedicado a la época moderna, y, finalmente, entre los contemporaneístas, François Furet y Maurice Agulhon.[11]

Tanto en el análisis de Peter Burke como en el de Jean Maurice Bizière y Pierre Vayssière, Maurice Agulhon aparece como un destacado representante de la renovación historiográfica que tuvo lugar en Francia a mediados de la década de 1970. Incluso ha llegado a exagerarse su papel en esta tercera generación de Annales, como ocurre en el libro de Giuliana Gemelli sobre Fernand Braudel. Entre otras afirmaciones, puede leerse por ejemplo que Agulhon se convierte a partir de 1978-1980 en uno de los elementos de punta de la revista *Annales ESC.*[12] Parece difícil mantener esta afirmación teniendo en cuenta que únicamente publicó un artículo en la revista, pero en el año 1973 —«Esquisse pour une archéologie de la République. L'allégorie civique féminine» («Apuntes para una arqueología de la República. La alegoría cívica femenina»)—, si bien aparecieron numerosas reseñas firmadas por él, sobre todo en la década de los años 70, y

---

10 Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989* [1990], Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 68-93.

11 Jean Maurice Bizière y Pierre Vayssière, *Histoire et historiens. Antiquité, Moyen Âge, France moderne et contemporaine,* París, Hachette, 1995, pp. 199-207.

12 Giuliana Gemelli, *Fernand Braudel* [1990], París, Odile Jacob, 1995, p. 166.

en 1987 se reprodujo en las páginas de *Annales ESC* su lección inaugural en el Colegio de Francia.[13] Nunca llegó a materializarse la voluntad, en especial de Jacques Le Goff, de hacerle ingresar en el comité de dirección de la revista.[14]

A pesar de esta supuesta pertenencia o proximidad a Annales o a la Nueva historia, Maurice Agulhon no colaboró, paradójicamente, en ninguno de los múltiples textos de autopresentación y autodefinición del movimiento, entre los que *La Nouvelle Histoire* (1978) —y cuatro años antes, *Faire de l'Histoire*— constituye el más emblemático. Puede percibirse un cierto desagrado del núcleo impulsor de estas iniciativas para con los trabajos históricos que estaba llevando a cabo Agulhon —así, por ejemplo, solamente se hace una alusión a este autor en el texto pionero de Le Goff sobre la «historia nueva»—[15] y, al mismo tiempo, otra dosis de incomodidad del propio Agulhon para con algunas de las actitudes y propuestas de los «nuevos historiadores». En una conferencia pronunciada en 1993, Maurice Agulhon ofrecía el siguiente posicionamiento: «Lo que antaño se denominaba "la Escuela de los Annales" y, más recientemente, la "Nueva historia", ha practicado bastante la autodefinición, la autoteorización, incluso la autosatisfacción, sin obtener nunca la unanimidad ni vencer nunca todas las reticencias. Por lo que a mí se refiere, nunca me impliqué en estas controversias. He publicado a veces (raramente) en los *Annales ESC,* atraído por la amistad y la estima de Jacques Le Goff, pero no he escrito nada en los volúmenes de *La Nouvelle Histoire,* y el maestro Braudel, en su época, nunca me consideró uno de los suyos». Y, acto seguido, añadía: «Por mi parte, nunca he despreciado a nadie, ni persona ni grupo, y siempre he considerado la distinción entre historiadores "nuevos" (¡entre los que me encuentro, evidentemente!) e historiadores de las categorías clásicas

---

13 Maurice Agulhon, «Esquisse pour une archéologie de la République. L'allégorie civique féminine», *Annales ESC,* núm. 1, 1973, pp. 5-34, y «Conflits et contradictions dans la France d'aujourd'hui», *Annales ESC,* núm. 3, 1987, pp. 595-610. Ambos han sido incluidos en este libro («Apuntes para una arqueología de la República. La alegoría cívica femenina», pp. 119-162; y «Conflictos y contradicciones en la Francia de hoy», pp. 221-241). *Cf.* también *Vingt années d'Histoire et de Sciences Humaines. Table analytique des* Annales *1969-1988,* París, Armand Colin, 1991.

14 Conversación con Maurice Agulhon (París, 20 de enero de 1997).

15 Jacques Le Goff, «L'histoire nouvelle», en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (eds.), *La Nouvelle Histoire,* París, Retz, 1978.

no como una distinción entre los buenos y los menos buenos, ni tampoco como una distinción entre espíritus innovadores y espíritus conservadores, *sino* como una sana y natural repartición de las tareas».[16]

Me parece que un total de tres elementos pueden contribuir a perfilar la posición particular de Maurice Agulhon en el marco de la *Nouvelle histoire.* Ante todo, su dedicación a la historia contemporánea, el sector en donde la renovación propuesta penetró con más dificultad. Los periodos estrella han sido la historia medieval y la moderna. Sin embargo, como escribía Philippe Ariès en 1978, la obra de Agulhon, que ha convertido el siglo XIX en una «civilización singular», era el más claro ejemplo de la entrada de la historia de las mentalidades en la historia contemporánea. Una penetración que, no casualmente, se hacía a través del estudio de los movimientos populares.[17] En segundo lugar, algunos rasgos de carácter del autor de *La République au village,* como la timidez, la sobriedad o la mesura, que le convertían en poco dado al sensacionalismo, las polémicas y la publicidad. Sin caer, por el contrario, en el elitismo intelectual, ya que como él mismo reclamó en alguna ocasión, «tenemos el derecho a ser demócratas, e incluso bonachones, y a hablar en todas partes». En otra ocasión confesaba que poseía un temperamento de solitario y de curioso, y no de hombre de equipo ni de organizador. Y aún se definía en un tercer texto como «funcionario, sedentario, enseñante-investigador del modelo más clásico».[18]

Finalmente, como tercer elemento y en estrecha relación con el precedente, Maurice Agulhon no compartía la generalizada seducción por los medios de comunicación de estos historiadores. La no participación en lo que Christophe Charle denomina la función mediática del historiador en Francia, le ha convertido en menos conocido del gran público que otros

16 Maurice Agulhon, «La place du symbolique...», p. 16.

17 Philippe Ariès, «L'histoire des mentalités», en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (eds.), *La Nouvelle Histoire,* pp. 402-423. *Cf.*, asimismo, Jean-François Sirinelli y Michel Sot, «L'histoire culturelle», en François Bédarida (ed.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995,* París, Maison des Sciences de l'Homme, 1995, p. 345. Algunas referencias a estas cuestiones, en Maurice Agulhon, «Conflits et contradictions...», p. 605, y «La place du symbolique...», pp. 16-17.

18 Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde,* vol. III, 1996, p. 8; «La place du symbolique...», p. 15, e *Histoire vagabonde,* vol. I, p. 9. *Cf.* Maria Malatesta, «Maurice Agulhon», *Memoria e Ricerca,* núm. 46, 2014, pp. 143-144.

autores. Con la *Nouvelle histoire,* la historia se vuelve popular a través de la conversión en *best sellers* de algunos libros y del general aumento de los lectores de historia —aunque no se trate de una maniobra orquestada por los productores, como sugería Hervé Coutau-Bégarie, sino más bien de una recomposición del público consumidor—,[19] de la renovación del paisaje editorial francés y de la participación de los historiadores en la radio y la televisión, además de en las revistas y los diarios. El éxito del *Montaillou, village occitan* (1975) de Emmanuel Le Roy Ladurie, las colecciones de Jacques Le Goff en Flammarion y Pierre Nora en Gallimard, las aventuras televisivas de Georges Duby, la entronización mediática de François Furet con motivo del bicentenario de 1789 o los artículos periodísticos de Roger Chartier o Pierre Chaunu, constituyen algunos casos paradigmáticos.[20] En este sentido, Agulhon únicamente dirigió, junto a Paul Lemerle, la colección histórica de la editorial Aubier-Montaigne.

La suma de los anteriores elementos separa a Maurice Agulhon del núcleo de los *nouveaux historiens,* de su centro neurálgico, y le sitúa en las regiones periféricas del conjunto. A parecidas conclusiones llega François Dosse en un trabajo sobre los denominados herederos de Braudel a partir de diferentes variables (instituciones, *Annales,* dirección de colecciones, presencia mediática, contribución en *Faire de l'Histoire* y *La Nouvelle Histoire*), en donde distingue entre el núcleo de Annales —encabezado por Jacques Le Goff y Georges Duby, y al que también pertenecen, por este orden, Pierre Chaunu, André Burguière, Pierre Nora, Marc Ferro, Emmanuel Le Roy Ladurie, Jacques Revel, Roger Chartier, François Furet, Jacques Julliard, Lucette Valensi, Jean Delumeau, Daniel Roche, Michel Vovelle y Michel Winock— y sus tres nebulosas, de la primera de las cuales forma parte Agulhon.[21] Aunque la inserción de este último en la Nueva historia requiera matizaciones, no las necesita, en cambio, la renovación

---

19 Hervé Coutau-Bégarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire. Grandeur et décadence de l'école des* Annales, París, Economica, 1989. François Dosse, *La historia en migajas. De «Annales» a la «nueva historia»* [1987], Valencia, Alfons el Magnànim, 1988.

20 Christophe Charle, «Être historien en France: une nouvelle profession?» y Rémy Rieffel, «Les historiens, l'édition et les médias», en François Bédarida (ed.), *L'histoire et le métier...*, pp. 21-44 y pp. 64-71. Rémy Rieffel, *La tribu des clercs. Les intellectuels sous la Ve République 1958-1990,* París, Calmann-Lévy-CNRS, 1993.

21 François Dosse, «Les héritiers divisés», en *Lire Braudel,* París, La Découverte, 1988, pp. 157-170.

que ha impulsado en distintos terrenos historiográficos, que le convierte, sin ninguna duda, en abanderado de una historia nueva y original.

Pese a que la mayor parte de los historiadores de la política se encuentren al margen —e incluso, en no pocos casos, en declarada oposición— de la línea annalista, en algunos sectores más o menos representativos de la *Nouvelle histoire* tuvo lugar también un desarrollo de lo político, que puede interpretarse, sostiene Peter Burke, como una reacción contra Braudel y contra el economicismo marxista.[22] En cualquier caso, la global identificación de la escuela de los Annales con el rechazo frontal de la historia política no responde a la realidad y requiere numerosos matices, como Marc Bloch y sus reyes taumaturgos ponen nítidamente de manifiesto.[23] En un artículo dedicado a la escuela de los Annales, André Burguière establecía cuatro vías de superación de la parcial marginación annalista de lo político: primeramente, la atención a la política como forma de sociabilidad y de cultura (Maurice Agulhon); en segundo lugar, la aproximación antropológica a las instituciones políticas (Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Pierre Levêque); en tercer lugar, la reflexión sobre el papel de la ideología en la constitución del campo político (Claude Lefort, François Furet), y, finalmente, las investigaciones sobre la formación del Estado y su autonomía relativa en relación con la sociedad civil.[24] La clasificación es discutible, como lo son todas, pero permite hacerse una composición de lugar de la variedad de recorridos posibles en el proceso de renovación del ámbito de la historia de la política. En un interesante libro posterior, el mismo André Burguière califica el trabajo de Maurice Agulhon como una de las tentativas más logradas, en el seno de la escuela de los Annales, de reintroducir la política en la explicación histórica.[25]

Como quiera que sea, Maurice Agulhon adquirió en el proceso de renovación de la historia política un papel muy destacado. La política vertebra todas las investigaciones agulhonianas. Como afirmaba el autor en la presentación del primer volumen del recopilatorio *Histoire vaga-*

---

22 Peter Burke, *La revolución historiográfica*..., p. 89.

23 *Cf.* Jordi Canal, *La historia es un árbol*..., pp. 65-75.

24 André Burguière, «École des Annales», en *Dictionnaire des Sciences Historiques*, París, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 50-51.

25 André Burguière, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle*, París, Odile Jacob, 2006, pp. 303-304.

bonde, la política «se encuentra por todas partes en nuestras investigaciones, debido seguramente al hecho de que estaba excepcionalmente presente en el medio social, cultural y familiar que nos nutrió, y seguramente también por haberlo estado en la era histórica estudiada».[26] Insatisfecho de la historia política tradicional —sin compartir, no obstante, los ataques febvrianos, el «desprecio insultante», contra Charles Seignobos—, Agulhon practicó una historia de la política indisociable de la historia sociocultural, de la antropología histórica o, como él gustaba de recordar, de la historia de las mentalidades.[27] Jean-François Sirinelli considera que, en la fusión de estos campos, el trabajo de Agulhon es esencial y pionero, sin olvidar que a él se debe sobre todo que el terreno de la antropología histórica no haya quedado acotado a las etapas anteriores a 1789.[28] De pionero es calificado, asimismo, por François Dosse en lo que se refiere a la extensión de lo político al ámbito de lo imaginario, destacando la introducción del concepto clave de sociabilidad.[29] Nos encontramos, en resumen, ante la obra de un historiador que conjuga los terrenos social, de la política y de la cultura, si bien con lo político actuando como espina dorsal.

El nombre de Maurice Agulhon está íntimamente asociado a la política *au village* (esto es, en la aldea), la República y el republicanismo, la sociabilidad o las representaciones de Marianne, unos campos de estudio para los que abrió fecundas líneas de investigación. Destacado, para unos,

---

26 Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde,* vol. I, p. 13.

27 *Cf.* Maurice Agulhon, «Préface à la deuxième édition», en *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la IIe République,* París, Éditions du Seuil, 1979 (2.ª ed.), p. V —este texto se reproduce en el presente libro («*La República en la aldea:* unas notas», pp. 87-99)—, y «Conflits et contradictions...», pp. 604-610. Sobre Febvre y Seignobos, *cf.* Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», p. 55, y «Quelques réflexions sur le vrai et le faux», en Gilbert Gadoffre (dir.), *Certitudes et incertitudes de l'histoire,* París, Presses Universitaires de France, 1987, p. 218.

28 Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle,* París, Fayard, 1990, p. 13, n. 1, y, del mismo autor, «Des vingtièmistes stimulés et enhardis», en Maurice Agulhon, Annette Becker y Évelyne Cohen (eds.), *La République en représentations. Autour de l'œuvre de Maurice Agulhon,* París, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 54-56. En la misma línea, *cf.* Jean-Pierre Rioux, «Introduction. Un domaine et un regard», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (dirs.), *Pour une histoire culturelle,* París, Éditions du Seuil, 1997, p. 16.

29 François Dosse, «La Historia Contemporánea en Francia», *Historia Contemporánea,* núm. 7, 1992, p. 18.

en el terreno de la historia social de la política; para otros, en el de la historia cultural de la política.[30] Algunos historiadores británicos, como Tony Judt o Peter Burke, han puesto de relieve los paralelismos de sus trabajos con los de Edward P. Thompson.[31] Su obra resulta difícilmente clasificable en categorías historiográficas estancas. Es, si tenemos en cuenta el título de los tres volúmenes que recogen sus numerosos artículos y contribuciones en libros colectivos —publicados en la prestigiosa «Bibliothèque des Histoires» (Gallimard), dirigida por Pierre Nora—, una «historia vagabunda», compuesta por heterogéneas curiosidades y circulaciones entre distintos territorios; el «vagabundeo» equivale, en este sentido, al «espíritu de investigación inventiva».[32] Ni la filiación en el seno de los Annales y de la *Nouvelle histoire* ni las etiquetas historiográficas parecen haber preocupado demasiado a este historiador. Lo ponía muy claramente de manifiesto en un trabajo incluido en el volumen colectivo *Pour une histoire culturelle,* en el que reflexionaba sobre sus estudios sobre las Marianas, un tema del que más adelante se va a tratar: «Lo fundamental en historia no es llenar rúbricas, merecer u honrar etiquetas, sino aportar algunos conocimientos nuevos y producir reflexiones que puedan tener, de cuando en cuando, valor de explicación».[33] Historiador ecléctico, destacado en los terrenos cultural, social y de la política, Maurice Agulhon ha elaborado una obra sólida y sugerente; una historia, en fin de cuentas, nueva.

La política en la aldea y la República francesa

Maurice Agulhon nació en Uzès, una localidad del sureste francés, en diciembre de 1926, en el seno de una familia de maestros protestantes, paci-

---

30 *Cf.* Gérard Noiriel, *Qu'est-ce que l'histoire contemporaine?,* París, Hachette, 1998, pp. 185-186. Jean-François Sirinelli, «Des vingtièmistes stimulés et enhardis», p. 49.

31 Tony Judt, «A Clown in Regal Purple: Social History and the Historians», *History Workshop,* núm. 7, 1979, pp. 66-94. Peter Burke, *La revolución historiográfica...,* pp. 68-93.

32 Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde,* vol. I, p. 9. La cita, en Maurice Agulhon, *Histoire et politique...,* p. 21. En una reseña, publicada tras la aparición de los dos primeros volúmenes de *Histoire vagabonde* (1988), Alain Corbin apuntaba que solamente la modestia hacía que Maurice Agulhon se definiera como «historiador vagabundo». Alain Corbin, «L'histoire et sa mémoire», *Romantisme,* núm. 63, 1989, p. 110.

33 Maurice Agulhon, «Marianne, objet de "culture"», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (dirs.), *Pour une histoire culturelle,* p. 118.

fistas y de izquierdas. Su vocación por la historia se originó en los años de «khâgne» en el Lycée du Parc, de Lyon. Entonces le marcó decisivamente uno de sus profesores, Joseph Hours, tanto en lo que se refiere a su inclinación hacia la historia como hacia el comunismo. Fue el historiador, sostenía Agulhon, que «más profundamente ha influenciado la historia que practico en la actualidad».[34] En 1946 ingresó en la École Normale Supérieure (ENS) de la calle Ulm, símbolo y pilar en los años cuarenta y cincuenta del elitismo republicano, en donde compaginó la militancia en el Partido Comunista y una intensa dedicación a los estudios. Obtuvo el primer puesto, en 1950, en la agregación de historia —Jacques Le Goff y Alain Touraine quedaron en cuarto lugar, *ex aequo*—, sobre un total de veinte admitidos.[35] Como joven agregado su primer destino fue Toulon y, con posterioridad, Marsella. En 1954 dejó de ser profesor de «khâgne» y se incorporó, de la mano de Ernest Labrousse, al CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) como agregado de investigaciones. Tres años después ingresó como asistente de Pierre Guiral en la Universidad de Aix-en-Provence, en la que iba a permanecer hasta 1972. Entre este año y 1986, cuando accedió a la cátedra de Historia de Francia contemporánea del Colegio de Francia, ejerció como profesor en la Universidad de París-I (Panthéon-Sorbonne), en la que ocupó el puesto que había dejado vacante Louis Girard.

La pertenencia de Agulhon durante catorce años a la iglesia comunista —«He sido un miembro fervoroso del PCF de 1946 a 1960», escribió— tuvo efectos sobre su trayectoria historiográfica, en especial por lo que se refiere a la inclinación hacia lo contemporáneo.[36] El servicio a la causa podía hacerse entonces a través de una ciencia militante. Esta es la clave de lectura de uno de sus primeros trabajos, publicado en 1950, sobre opinión política en los suburbios parisinos, síntesis del que le valió el diploma de estudios superiores bajo la dirección de Ernest Labrousse.[37]

---

34 Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», p. 15. Del mismo autor, *cf.* también *Histoire et politique...*, pp. 81-97.

35 Rémy Rieffel, *La tribu des clercs...*, p. 109, n. 2.

36 Jean-Maurice de Montremy, «Maurice Agulhon...», p. 99, y Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», pp. 24-25. La cita, en Maurice Agulhon, *Histoire et politique...*, p. 19.

37 Maurice Agulhon, «L'opinion politique dans une commune de banlieue sous la Troisième République. Bobigny de 1850 à 1914», en *Études sur la banlieue de Paris*, París, Armand Colin, 1950. Agulhon participó también en la elaboración, el mismo año, de un informe sobre las aportaciones a la ciencia histórica de Maurice Thorez por parte de una comisión del Cercle

Este último historiador iba a dirigir, asimismo, la tesis doctoral de Maurice Agulhon. Era, a pesar de militar en el socialismo —en la SFIO—, según el autor, «el profesor de esta historia económica y social que nos atraía; además, él también se consideraba marxista, obrerista y populista; y encima, finalmente, era bueno, generoso y sabio».[38] Por aquel entonces, mediados de la década de 1950, Labrousse pretendía renovar la historia social francesa a partir de la multiplicación de investigaciones y tesis departamentales. Agulhon escogió el Var. Y derivó a la larga, al igual que un buen número de los labroussianos, como ha puesto de manifiesto Michel Vovelle, hacia la historia de las mentalidades —de la bodega al granero— en el empeño de no enquistarse en una especie de sociografía urbana.[39] De Labrousse, el historiador, junto con el ya citado Hours, más influyente en su formación, Agulhon destacó su vasta curiosidad, la flexibilidad para con los rumbos adquiridos por las investigaciones de sus discípulos y, sobre todo, el altísimo valor de sus enseñanzas orales; en alguna ocasión hizo la distinción entre dos Labrousse: el oficial, es decir, el historiador de la economía, y su preferido, «el viejo republicano socialista» apasionado por los movimientos sociales y la política.[40]

Maurice Agulhon abandonó el Partido Comunista en 1960. Consideraba mucho más trascendente, en la finalización de su aventura comunista, el impacto del año 1958 que el del prototípico 1956 y proponía una distinción entre los historiadores e intelectuales de París —o muy vinculados a los ambientes parisinos—, como François Furet, Annie Kriegel o Emmanuel Le Roy Ladurie, que dejaron antes el PCF, y los de provincias, como

---

des Historiens Communistes, del que él formaba parte junto a otros historiadores como Albert Soboul o Jean Bruhat. *Cf.* David Caute, *El comunismo y los intelectuales franceses (1914-1966)* [1967], Barcelona, Oikos-Tau, 1968, pp. 342-343 y pp. 363-364.

38 Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», p. 26.

39 Maurice Agulhon, «Préface», en *Recueil d'études offert à Gabriel Désert,* Caen, Cahiers des Annales de Normandie, 1992, p. 5, y «Vu des coulisses», pp. 41-42. Michel Vovelle, «Plutôt labroussien que braudélien», *Espaces Temps,* núms. 34-35, 1986, p. 19. De este último autor, *cf.* también «Le collègue et l'ami», *Annales historiques de la Révolution française,* núm. 379, 2015, pp. 227-230.

40 Maurice Agulhon, «Ernest Labrousse historien social (XIXe siècle)», *Annales historiques de la Révolution française,* núm. 276, 1989, pp. 128-131; «Les chocs d'une vie d'historien», en *La bibliothèque imaginaire du Collège de France,* París, Le Monde Éditions, 1990, p. 7, y «Vu des coulisses», p. 41. *Cf.* también Jean-Maurice de Montremy, «Maurice Agulhon...», p. 99.

él mismo, situados en un ambiente más popular y menos precoces en su decisión. Su vía de escape se materializó en un anticolonialismo subversivo en el marco de la guerra de Argelia, antes de evolucionar hacia posiciones socialistas. Ello no le ha impedido tratar en sus trabajos sobre el siglo XX, tanto en los libros de síntesis histórica como en artículos o libros monográficos, del PCF y de los comunistas franceses, siempre con «una mezcla más o menos adecuada de íntima comprensión y de despego crítico», a diferencia de algunos otros historiadores excomunistas.[41] Maurice Agulhon se autodefinía políticamente, a finales de la década de 1980, como «un socialista, y un socialista del ala más moderada».[42] Una posición socialista, aunque sin militancia formal, que le llevó a apoyar en momentos concretos a Michel Rocard, o bien a Lionel Jospin en la campaña presidencial de 1995. Todas estas cosas le valían ser considerado un hombre de izquierdas, algo que aceptaba plenamente, a no confundir con la denominación historiador de izquierdas, que no le parecía del todo adecuada. Maurice Agulhon rechazaba para él la etiqueta, así como la noción en sí misma, de historiador comprometido: «No he hecho una historia con finalidades militantes ni (menos todavía) con defectos partidarios», concluía.[43] El rigor del historiador se combinaba, en este autor, con un profundo civismo y compromiso ciudadano republicano.[44] Reconocía, en una entrevista, que no consideraba posible hacer historia sin simpatizar con el objeto de estudio.[45] Pierre

---

41 Entre los trabajos dedicados específicamente al comunismo, *cf.* Maurice Agulhon y Fernand Barrat, *C.R.S. à Marseille. «La police au service du peuple», 1944-1947,* París, Armand Colin-FNSP, 1971; Maurice Agulhon, «Les communistes et la libération de la France», en *La libération de la France,* París, CNRS, 1976, pp. 67-90 (artículo incluido en *Histoire vagabonde. II. Idéologies et politique dans la France du XIXe* siècle, París, Gallimard, 1988, pp. 177-208); «Le PCF et la tradition politique française», *Communisme,* núms. 45-46, 1996, pp. 153-160 (artículo incluido en *Histoire vagabonde,* vol. III, pp. 128-138), y «Sur la "culture communiste" dans les années cinquante», en Daniel Cefaï (ed.), *Cultures politiques,* París, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 273-298. Este último artículo se incluyó en Maurice Agulhon, *Histoire et politique...,* pp. 98-125. La cita, en Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», p. 48. Sobre Agulhon y el comunismo, *cf.* Jean-François Sirinelli, «Les normaliens de la rue d'Ulm après 1945: une génération communiste?», *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* núm. 33-4, 1986, pp. 569-588, y Jordi Canal, *La historia es un árbol...,* pp. 81-84.

42 Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», p. 57.

43 Maurice Agulhon, *Histoire et politique...,* pp. 19-20. La cita, en p. 20.

44 *Cf.* Jordi Canal, *La historia es un árbol...,* pp. 108-117.

45 Jean-Maurice de Montremy, «Maurice Agulhon...», pp. 99-100. *Cf.* también Maurice Agulhon, «Le métier d'historien», *Cahiers rationalistes,* núm. 416, 1986, pp. 8-9.

Chaunu hizo alusión, en este sentido, a su «devoción republicana».[46] No resultaba posible ignorar, sostenía Agulhon, que historia y política se encontraban íntimamente relacionadas, siendo la política de hoy lo que mañana será historia y estando la historia llena de la política de ayer.[47]

Volvamos ahora, sin embargo, a la década de 1950. Estos años constituyeron el periodo inicial de gestación de la tesis principal de Agulhon, dedicada a las transformaciones en el Var en la primera mitad del siglo XIX. El tema fue sugerido por su orientador: «Labrousse me propuso, así pues, buscar un tema de tesis en torno a la geografía y la sociología electorales, que ya había tratado un poco en mi diploma de estudios superiores. Me impulsó a escoger como tema "los orígenes de la tradición republicana"».[48] Un tema que, por añadidura, la militancia comunista de aquel momento estimulaba a desarrollar. La geografía, por otro lado, fue favorecida por los puestos de Agulhon en el Midi en los primeros años 50. Le Roy Ladurie ha recordado la necesidad de tener en cuenta los destinos en provincias como enseñantes de muchos historiadores a fin de entender las opciones personales en el marco de la departamentalización de la historia de Francia de aquellos años. Esta, sin embargo, puede considerarse algo fallida por lo que se refiere a los objetivos de sus promotores, Labrousse en primer término, ya que cada historiador convirtió el departamento en su propio campo de prueba.[49] Como aseguraba Agulhon, entre signos de exclamación, «¡sí, estudiábamos una pequeña parte del territorio, pero era para excavar más profundamente y para abrir un yacimiento de nuevos problemas!». Tras unas primeras averiguaciones frustrantes en los archivos del departamento de las Bocas del Ródano (Bouches-du-Rhône), Agulhon acabó decidiéndose por el vecino Var. La cronología, finalmente, también debía bastante a las circunstancias. Había pensado en un trabajo de historia muy contemporánea, pero, enterado de que otra persona trabajaba ya sobre la historia del Var en la segunda mitad del siglo XIX, acabó optando por el estudio de

46 Pierre Chaunu, *Reflets et miroir de l'histoire,* París, Economica, 1990, p. 146.

47 Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde,* vol. III, p. 8, y «Conflits et contradictions...», p. 603.

48 Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», p. 26.

49 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Paris-Montpellier: P.C.-P.S.U. 1945-1963,* París, Gallimard, 1982, p. 207.

la etapa anterior, con la Segunda República como conclusión.[50] El resultado, al cabo de más de una década, fue una tesis sólida y original, sensiblemente diferente de buena parte de los estudios regionales que se elaboraban en la órbita de Annales, promovidos por Braudel y Labrousse, que combinaban, según la fórmula de Peter Burke, las estructuras braudelianas, la coyuntura de Labrousse y la nueva demografía histórica.[51]

La tesis de Estado, finalizada en 1967, fue dividida en tres partes y publicada, en 1970 —apoyado por Albert Soboul, Philippe Ariès y François Furet, respectivamente—, con los títulos siguientes: *La vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution; La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la IIe République,* y *Une ville ouvrière au temps du socialisme utopique. Toulon de 1815 à 1851.*[52] El conjunto de estos tres libros, al que cabría añadir *La sociabilité méridionale,* fruto de la tesis complementaria del autor, como se tratará más adelante, y publicado por vez primera en 1966, ofrece un magnífico cuadro de la evolución de la política, en la acepción más extensa de este término, en la Provenza francesa entre fines del siglo XVIII y mediados del siguiente. René Rémond afirmó que los estudios de Agulhon, junto con los de Paul Bois, han mostrado la necesidad de una historia de la política de tiempo largo, de retroceder hasta los aledaños de la Revolución francesa para comprender las divisiones entre derecha e izquierda o bien las orientaciones políticas regionales en la Francia contemporánea.[53] La trilogía agulhoniana constituye un estudio modélico, tanto en sí mismo como para futuras incursiones en esta agitada etapa de la historia francesa. De estos volúmenes, ha sido *La République au village,* un título que podría traducirse como la 'República en la aldea', y, en concreto, los análisis sobre la politización —«el descenso de la política a las masas», en formulación propia—, el que ha concentrado una mayor atención, convirtiéndose, junto a algunos trabajos sobre socia-

---

50 Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», pp. 26-29. La cita, *ibid.,* p. 39.

51 Peter Burke, *La revolución historiográfica...*, p. 62.

52 Maurice Agulhon, *La vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution,* París, Société des Études Robespierristes, 1970; *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la IIe République,* París, Plon, 1970, y *Une ville ouvrière au temps du socialisme utopique. Toulon de 1815 à 1851,* París, Mouton-EHESS, 1970. *Cf.* Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», pp. 38-40.

53 René Rémond, «Une histoire présente», en René Rémond (dir.), *Pour une histoire politique,* París, Éditions du Seuil, 1988, p. 30.

bilidad y sobre las Marianas, en su obra más influyente entre los historiadores. Se trata seguramente del estudio más representativo de la manera de hacer historia de este autor. No se equivocaba Eric J. Hobsbawm cuando escribía que, en *La Républipue au village*, Agulhon analizó y describió maravillosamente el proceso de extensión de la ideología y el lenguaje de la Revolución en nuevas regiones y estratos.[54]

La cronología y las formas de la politización del mundo rural francés han generado, después de esta aportación, notables discusiones, en especial a partir de los trabajos de tres historiadores: Eugen Weber, Peter McPhee y Christine Guionnet.[55] En un artículo publicado en 1992, Agulhon se reafirmaba, sin embargo, en sus conclusiones: «1848 no es solamente la fecha, decisiva, de la instalación definitiva y, desde aquel entonces, continuada del sufragio universal, sino también una etapa, la etapa principal, en el marco de una fase histórica más extensa, preparada directamente después de 1830, y prolongada después de 1848 e, incluso, después de 1851». La etapa 1830-1851 era clave, por consiguiente, en el proceso de politización, entendido como un proceso de aprendizaje, de arriba abajo, de descenso de la política —la política moderna, evidentemente— a las masas. En el artículo anterior aseguraba, en referencia a su tesis, que si bien algunos historiadores la habían contestado, ninguno de ellos le resultaba convincente. E insistía en lo que Gilles Pécout ha denominado el modelo francés de politización precoz, sobre todo frente a las propuestas de Eugen Weber de trasladar el grueso del proceso a la Tercera República.[56] Ya en la reseña que

54 Eric J. Hobsbawm, *Los ecos de la Marsellesa* [1990], Barcelona, Crítica, 1992, pp. 58-59.

55 Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976. Peter McPhee, *The Seed-time of the Republic: Society and Politics in the Pyrénées-Orientales, 1846-1852*, University of Melbourne, tesis doctoral, 1977, y, del mismo autor, «L'histoire sociale de la France 1780-1880 dans l'historiographie anglophone contemporaine», *Cahiers d'histoire de l'Institut de recherches marxistes*, núm. 61, 1995, pp. 97-124. Christine Guionnet, «Élections et apprentissage de la politique. Les élections municipales sous la monarchie de Juillet», *Revue française de science politique*, núm. 46, 1996, pp. 555-577, y, de la misma autora, *L'apprentissage de la politique moderne. Les élections municipales sous la monarchie de Juillet*, París, L'Harmattan, 1997.

56 Maurice Agulhon, «1848, le suffrage universel et la politisation des campagnes françaises», en *Histoire vagabonde*, vol. III, pp. 61-82. La cita, en la p. 73. El artículo fue publicado anteriormente, traducido al italiano, en el primer número de *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1992, pp. 5-20. Asimismo, *cf.* Maurice Agulhon, «La République au village: quoi

publicó en *Annales ESC* del libro de este historiador americano, *Peasants into Frenchmen. The modernization of rural France 1870-1914* (1976), en el año 1978, aseguraba que el interesante análisis que se llevaba a cabo de la modernización de la Francia rural no abarcaba todo el proceso sino únicamente su finalización. Muchas otras regiones francesas, no estudiadas por Weber, se habían modernizado, politizado y nacionalizado con anterioridad, sobre todo entre 1830 y 1848.[57] Estamos ante una discusión que no ha agotado todavía su enorme potencial. En las conclusiones del coloquio, celebrado en Roma en 1997, sobre la politización del mundo rural en el siglo XIX, Agulhon reconoció que no era posible subestimar tampoco la política de derechas, que podía derivarse de identificar politización y republicanización.[58]

Un número en nada despreciable de trabajos, relacionados con los temas tratados en la tesis doctoral de Maurice Agulhon, vieron la luz con posterioridad a 1970. Sobresalen los dedicados a 1848 y la Segunda República, al mundo rural francés y al Midi. Por lo que a la primera temática se refiere, la obra principal de Agulhon es, sin duda alguna, *1848 ou l'apprentissage de la politique*, de 1973, octavo volumen de la Nueva historia de la Francia contemporánea de Éditions du Seuil, una importante colección de síntesis históricas lanzadas en formato bolsillo que se ha convertido en un clásico de la historiografía francesa.[59] Dos años después

---

de neuf?», *Provence historique*, núm. 184, 1998, pp. 423-433, y «Présentation», en *La politisation des campagnes au XIXe siècle: France, Italie, Espagne et Portugal*, Roma, École Française de Rome, 2000, pp. 1-11. Para la referencia a Pécout, *cf.* Gilles Pécout, «La politisation des paysans au XIXe siècle. Réflexions sur l'histoire politique des campagnes françaises», *Histoire et Sociétés Rurales*, núm. 2, 1994, p. 96, y, del mismo autor, «Cómo se escribe la historia de la politización rural. Reflexiones a partir del estudio del campo francés en el siglo XIX», *Historia Social*, núm. 29, 1997, pp. 89-110.

57 La reseña, en *Annales ESC*, núm. 4, 1978, pp. 843-844. *Cf.* también Maurice Agulhon, «Quelques problèmes socio-culturels (à propos d'Eugen Weber et de l'acculturation républicaine)», *Bulletin de la Société d'Histoire Moderne*, núm. 29, 1986, pp. 16-24, y «La fabrication de la France, problèmes et controverses», en Martine Segalen (ed.), *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, París, CNRS, 1989, pp. 116-117.

58 Maurice Agulhon, «Conclusions», en *La politisation des campagnes...*, p. 352. *Cf.* también, del mismo autor, *Histoire vagabonde*, vol. III, p. 82.

59 Maurice Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République, 1848-1852*, París, Éditions du Seuil, 1973. En 1992 se publicó una edición revisada y otra en 2002. En la edición de 2002 se incluyó un interesante y extenso artículo sobre esta obra, de Philippe Boutry, «Postface», pp. 285-328.

vio la luz, a modo de útil y necesario complemento, *Les Quarante-huitards*, y, con posterioridad, algunos artículos y contribuciones en obras colectivas.[60] Sobre el mundo rural deben destacarse sus colaboraciones en el tercer volumen de la *Histoire de la France rurale*, dirigida por Georges Duby y Armand Wallon.[61] Entre los trabajos centrados en el sur de Francia, finalmente, resulta imprescindible citar las dos ediciones de la *Histoire de la Provence* (1966 y 1987), en la conocida colección «Que sais-je?» de Presses Universitaires de France, cuyas partes dedicadas a la historia contemporánea fueron redactadas por Agulhon; la *Histoire de Toulon*, que dirigió en 1980, y, asimismo, bastantes colaboraciones en la revista *Provence historique*, desde artículos a crónicas, pasando por reseñas de tesis y de libros.[62]

Maurice Agulhon escribió el último volumen de la importante y prestigiosa *Histoire de France Hachette*, dedicado al periodo que se abría en 1880 y llega hasta nuestros días, que salió a luz en 1990.[63] Los tomos anteriores habían estado a cargo, respectivamente, de Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie y François Furet. Con anterioridad, Agulhon había publicado ya síntesis de periodos de la historia francesa, en solitario o en colaboración.[64] Y redactó, asimismo, en las décadas de 1980 y 1990, algunos capítulos de *Les*

---

60 Maurice Agulhon, *Les Quarante-huitards*, París, Gallimard-Julliard, 1975; «La Seconde République dans l'opinion et l'historiographie d'aujourd'hui», *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 222, 1975, pp. 499-512; o, entre otros, «Working class and sociability in France before 1848», en Pat Thane, Geoffrey Crossick y Roderick Floyd (eds.), *The Power of the Past. Essays for Eric Hobsbawm*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 37-66 (incluido, en versión francesa, en *Histoire vagabonde*, vol. I, pp. 60-97, y traducido al español en *Historia Social*, núm. 12, 1992, pp. 141-166).

61 Georges Duby y Armand Wallon (dirs.), *Histoire de la France rurale*, vol. III (Étienne Julliard (dir.), *Apogée et crise de la civilisation paysanne, 1789-1914*), París, Éditions du Seuil, 1976.

62 Maurice Agulhon, Raoul Bousquet y Victor L. Bourrilly, *Histoire de la Provence*, París, Presses Universitaires de France, 1966. Maurice Agulhon y Nöel Coulet, *Histoire de la Provence*, París, Presses Universitaires de France, 1987. Maurice Agulhon (dir.), *Histoire de Toulon*, Toulouse, Privat, 1980. Para la participación en *Provence historique*, *cf.* el fascículo 87 de la revista (*Tables 1950-1970*), 1972, pp. 502-503.

63 Maurice Agulhon, *La République de 1880 à nos jours*, vol. V de la *Histoire de France Hachette*, París, Hachette, 1990.

64 Maurice Agulhon y André Nouschi, *La France de 1914 à 1940* y *La France de 1940 à nos jours*, París, Nathan, 1971-1972. Maurice Agulhon, «La seconde République», en Georges Duby (dir.), *Histoire de la France*, vol. II, París, Librairie Larousse, 1971, pp. 393-420. Maurice Agulhon (dir.), *Histoire de la France urbaine. 4. La ville de l'âge industriel. Le cycle haussmannien*, París, Éditions du Seuil, 1983.

lieux de mémoire, la magna obra impulsada por Pierre Nora.[65] La confluencia entre el renovado interés por el siglo XX y la pasión por la historia de la República y del republicanismo dio lugar, entre 1991 y 2000, a artículos y libros dedicados por Agulhon al general De Gaulle, uno de los personajes más importantes de la historia francesa del novecientos.[66] En *Coup d'État et Républiqu*e (1997) se estudian los golpes de Estado en la Francia contemporánea, marcando las distancias existentes entre 1851 y 1958; entre el «terror blanco» de 1851-1852 y el clima de campaña electoral libre de mayo a septiembre de 1958; entre Napoleón III y De Gaulle, y, asimismo, entre bonapartismo y gaullismo. «El 13 de mayo de 1958, punto de origen del proceso de reemplazo de la Cuarta por la Quinta República, no ha sido un golpe de Estado en el sentido consagrado en nuestra historia», sostenía el autor. El general-presidente restaba, en fin de cuentas, bien anclado en la tradición republicana francesa.[67] Tres años después llegaba a las librerías *De Gaulle, histoire, symbole, mythe,* en donde el militar y político, que encarnó la República francesa en 1940 y fundó otra en 1958, era presentado como un «republicano de otra forma» —«a su manera», había escrito en el cuarto volumen de la *Histoire de France Hachette*—, convertido al republicanismo «por la vía del patriotismo, pero nutrido de tradiciones de la antigua Francia». Era un hombre, un héroe, un símbolo.[68]

Aunque sin voluntad ni posibilidad de ser exhaustivo, puesto que la obra de Maurice Agulhon es muy extensa y variada, merece la pena destacar algunos temas, personajes o cuestiones también abordados por este autor, como el

---

65 Maurice Agulhon, «La Mairie», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. I. La République,* París, Gallimard, 1984, pp. 167-193; «Le centre et la périphérie», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. III. Les France,* vol. I, París, Gallimard, 1992, pp. 825-849, y «Paris», en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire. III. Les France,* vol. III, París, Gallimard, 1992, pp. 869-909.

66 Entre los artículos, *cf.* Maurice Agulhon, «La "tradition républicaine" et le général de Gaulle», en *De Gaulle et son siècle,* vol. 1, París, La Documentation française-Plon, 1991, pp. 188-194, y «De Gaulle et l'histoire de France», *Vingtième Siècle,* núm. 53, 1997, pp. 3-12. Este texto ha sido incluido en el presente volumen: «De Gaulle y la historia de Francia», pp. 187-202. Maurice Agulhon redactó también algunas entradas en Claire Andrieu, Philippe Braud y Guillaume Piketty (dirs.), *Dictionnaire De Gaulle,* París, Robert Laffont, 2006.

67 Maurice Agulhon, *Coup d'État et République,* París, Presses de Sciences-Po, 1997. La cita, en p. 79.

68 Maurice Agulhon, *De Gaulle, histoire, symbole, mythe,* París, Plon, 2000. Las citas, en pp. 60 y 69. Maurice Agulhon, *La République de 1880 à...,* p. 153.

nacionalismo y el patriotismo,[69] la moral social,[70] los colores en la política francesa,[71] los animales en la historia[72] o, entre otros, la vida, obra e influencia de Jean Jaurès.[73] Con su discípulo Jean-François Chanet preparó, poco antes de su muerte, la edición del octavo volumen de las obras completas de este «patriota republicano».[74] Hizo, asimismo, perspicaces y sugerentes lecturas históricas de literatos franceses del siglo XIX, como Émile Zola o Gustave Flaubert, uno de sus autores preferidos.[75] Cabe añadir las ediciones o introducciones de textos históricos y literarios, e innumerables prefacios y presentaciones de li-

---

69 Maurice Agulhon, «Aspects du nationalisme français», *Raison présente,* núm. 103, 1992, pp. 59-77; «Conscience nationale et conscience régionale en France de 1815 à nos jours», en *Federalism. History and Current Significance of a Form of Governement,* Leiden, Martinus Nijhoff, 1981 (incluido en *Histoire vagabonde,* vol. II, pp. 144-174); y, con Philippe Oulmont, *Nation, patrie, patriotisme,* París, La Documentation française, 1993 (la introducción fue reproducida, con el título «Que faire de la patrie?», en *Histoire vagabonde,* vol. III, pp. 229-253).

70 Maurice Agulhon, «La République menacée dans ses valeurs?», *Revue politique et parlementaire,* núm. 962, 1992, pp. 9-14; «D'où vient le discrédit dans lequel sont tombées les morales du XIXe siècle?», en Peter Brockmeier y Stéphane Michaud (dirs.), *Sitten und Sittlichkeit in 19. Jahrundert. Les morales du XIXe siècle,* Stuttgart, M. und P. Verlag, 1993, pp. 1-12 (reproducido con el título «Faut-il avoir peur de l'"ordre moral"?», en *Histoire vagabonde,* vol. III, pp. 254-267), y «La morale d'hier et son discrédit actuel», *Raison présente,* núm. 244, 1998, pp. 13-23.

71 Maurice Agulhon, «Les couleurs dans la politique française», *Ethnologie française,* vol. XX-4, 1990, pp. 392-398 (artículo incluido en *Histoire vagabonde,* vol. III, pp. 170-188).

72 Maurice Agulhon, «Le sang des bêtes: le problème de la protection des animaux en France au XIXème siècle», *Romantisme,* núm. 31, 1981, pp. 81-109 (incluido en *Histoire vagabonde,* vol. I, pp. 243-282), y «Le lion dans la symbolique politique française au XIXe siècle», en Paul Bacot *et al.* (eds.), *L'Animal en politique,* París, L'Harmattan, 2003, pp. 153-164. Sobre estos temas, *cf.* Maurice Agulhon, «Un historien et l'ethnologie», *Sociétés & Représentations,* núm. 27, 2009, pp. 239-247.

73 *Cf.* Jean-François Chanet y Gilles Candar, «Maurice Agulhon (1926-2014)», *Cahiers Jaurès,* núms. 212-213, 2014, pp. 219-225.

74 Jean Jaurès, *Œuvres de Jean Jaurès,* vol. 8 *(Défense républicaine et participation ministérielle),* edición establecida por Maurice Agulhon y Jean-François Chanet, París, Fayard, 2013.

75 Jean-Maurice de Montremy, «Maurice Agulhon…», p. 100. *Cf.* Maurice Agulhon, «Peut-on lire en historien *l'Éducation sentimentale*», en *Histoire et langage dans l'Éducation sentimentale,* París, CDU-SEDES, 1981, pp. 35-41; «Madame Bovary, une lecture historique», *Études Normandes,* núm. 1, 1992, pp. 7-20 (incluido, con el título «Monsieur Homais, ou le militantisme», en *Histoire vagabonde,* vol. III, pp. 43-60), y «Réflexions sur l'image du bourgeois français à la veille de 1848: Monsieur Prudhomme, Monsieur Homais, Monsieur Bamatabois», *48-14. Conférences du Musée d'Orsay,* núm. 6, 1994, pp. 4-13. Este último artículo se incluye en este volumen: «Reflexiones sobre la imagen del burgués francés en vísperas de 1848: Monsieur Prudhomme, Monsieur Homais, Monsieur Bamatabois», pp. 163-183.

bros, que dan cumplida cuenta de su notabilidad historiográfica.[76] En la década de 1980, Agulhon participó activamente en los debates y polémicas generados en Francia por la celebración del bicentenario de la Revolución francesa. Desde el principio se mostró partidario de conmemorar la Revolución, frente a las embestidas políticas desde sectores de la derecha y la extrema derecha, pero también frente a las académicas, al escapar del supuesto dilema entre conmemorar y conocer planteado, entre otros, por Mona Ozouf y François Furet. Ante la interrogación sobre la estrategia a seguir para el Bicentenario, Agulhon contestaba que, ante todo, debía defenderse la Revolución francesa y su legado, insistiendo sobre los principios fundamentales de 1789 y los logros positivos revolucionarios en la conformación de la moderna Francia. Optó, en consecuencia, por auspiciar una celebración extensa, basada en una estrategia consensual que permitiese un reforzamiento de la identidad.[77] En la lección inaugural que pronunció en el Collège de France, el día 11 de abril de 1986, abordó las dos grandes crisis que enmarcaban el periodo contemporáneo de la historia de Francia: la Revolución francesa y la crisis de identidad del momento presente. Una crisis, la primera, permanentemente proyectada sobre el presente galo, y otra, la segunda, para la que reclamaba entonces una mirada con perspectiva histórica.[78]

La categoría de sociabilidad

El término *sociabilité* formaba parte de antiguo del vocabulario francés —y, asimismo, del de otras lenguas vecinas, como el español (sociabilidad),

---

76 *Cf.* Jordi Canal, «Maurice Agulhon: bibliografía».

77 *Cf.* Maurice Agulhon, «Faut-il avoir peur de 1989?», *Le Débat*, núm. 30, 1984, pp. 27-37 (incluido en *Histoire vagabonde*, vol. II, pp. 244-261, y traducido al español en *Debats*, 25, 1988, pp. 26-32; en este volumen constituye el capítulo titulado «¿Hay que tener miedo de 1989?», pp. 203-219); «La Révolution française au banc des accusés», *Vingtième Siècle*, núm. 5, 1985, pp. 7-18 (incluido en *Histoire vagabonde*, vol. II, pp. 262-279); «Quelle stratégie pour le Bicentenaire?», *Revue politique et parlementaire*, núm. 930, 1987, pp. 14-16; «L'héritage révolutionnaire et la liberté en France», *Cahiers rationalistes*, núm. 426, 1988, pp. 47-61, y «Débats actuels sur la Révolution en France», en *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 279, 1990, pp. 1-13.

78 Maurice Agulhon, *Collège de France. Chaire d'Histoire de la France contemporaine. Leçon inaugurale faite le vendredi 11 avril 1986*, París, Collège de France, 1986. Texto reproducido con el título «Conflits et contradictions...», ya citado, e integrado en este volumen: «Conflictos y contradicciones en la Francia de hoy», pp. 221-241.

el italiano (*sociabilità*) o el portugués (*sociabilidade*)—. Desde la quinta edición del *Dictionnaire de l'Académie française,* de 1798, *sociabilité* correspondía a la aptitud de vivir en sociedad. Una explicación de esta tardía inclusión del vocablo se encontraba en el *Dictionaire critique de la langue française* de Jean-François Féraud, de 1787-1788. *Sociabilité* no era una voz propia, sino integrada en otra, *sociable,* en tanto que calidad del hombre sociable. El autor añadió una nota en la que aseguraba que la palabra era bastante nueva y que parecía que la costumbre empezaba a aceptarla. En el *Dictionnaire de la langue française* de Émile Littré, publicado en la década de 1870, se incluían tres acepciones de *sociabilité:* disposición innata que lleva a los hombres y a algunos otros animales a vivir en sociedad, en primer lugar; manera, propia del hombre, de vivir en sociedad, en segundo; y, finalmente, calidad del hombre sociable.[79] La entrada de este término en el vocabulario del análisis histórico —a diferencia de lo ocurrido en otras disciplinas, como la sociología— es, en cambio, relativamente reciente. La categoría de sociabilidad, proveniente de los estudios sociológicos (Georg Simmel, Max Weber, Georges Gurvitch), ingresó de lleno entre fines de los años sesenta y la década siguiente, de la mano de Maurice Agulhon, en el territorio de la historia. Se convirtió, al fin y al cabo, en objeto de historia.[80]

Desde su matriz francesa se extendió en el último cuarto del siglo XX e inicios de la centuria actual a las historiografías de otros países del occidente europeo y del área latinoamericana. Hubo algunas pocas resistencias a su uso normal, en especial entre historiadores ligados a las formas más clásicas de la historia social y política. Para el caso español, por ejemplo, Elena Maza escribía en 2001, lamentándose, que el concepto sociabilidad «aún rechina en algunos oídos».[81] Desaciertan aquellos que consideran que el estudio de la sociabilidad ocupa simplemente el espacio anteriormente llenado por el del asociacionismo. Tanto la perspectiva como el propio contenido —con la

79 *Cf.* Jordi Canal, «Maurice Agulhon e a categoria sociabilidade», *Ler História,* núm. 68, 2015, pp. 171-177.

80 Maurice Agulhon, «La sociabilité est-elle objet d'histoire?», en Étienne François (ed.), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750-1850),* París, Recherche sur les Civilisations, 1986, pp. 13-22. El texto ha sido traducido e incluido en este volumen: «¿Es la sociabilidad un objeto histórico?», pp. 103-118.

81 Elena Maza, «Sociabilidad e historiografía en la España contemporánea», *Ayer,* núm. 42, 2001, p. 247. Asimismo, *cf.* Jordi Canal, *La historia es un árbol...,* pp. 122-126.

incorporación del examen de las sociabilidades informales, aunque manteniendo el de las formales, esto es, en esencia, las asociaciones— los diferencian claramente. Tampoco es asimilable al análisis de redes, puesto que no interesan tanto las relaciones entre individuos en sí como su naturaleza y formas y el espacio en el que se producen. En otro orden de cosas, el historiador Pere Gabriel manifestó hace unos años, sin muchas explicaciones y sin que ello signifique en ningún modo un cuestionamiento en el uso de la categoría de sociabilidad, la preferencia por la forma *sociabilismo*.[82] Como quiera que sea, la normalización en el uso de la categoría es hoy prácticamente total, lo que, en algún modo, como planteara Michel Vovelle, significa sobre todo que respondía a una necesidad de investigación.[83]

En 1966 vio la luz *La sociabilité méridionale,* una obra de Maurice Agulhon reeditada dos años después en la editorial Fayard con el título *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence.* Era el resultado de la tesis complementaria del autor, leída en mayo de 1966 en Aix-en-Provence, poco tiempo antes que la tesis de Estado. Se trataba de un trabajo centrado en la etapa final del Antiguo Régimen, analizada bajo el prisma de las asociaciones.[84] Eran los precedentes de su investigación central sobre el Var entre el final de la Revolución francesa y 1851, que, como hemos visto más arriba, iba a plasmarse en tres libros: *La vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution, La République au village* y *Une ville ouvrière au temps du socialisme utopique. Toulon de 1815 à 1851.* Con pistas falsas, reconoció más adelante Agulhon, en referencia a la identificación que se hacía en *La sociabilité méridionale* entre sociabilidad y temperamento meridional, derivada de la lectura del erudito provenzal Fernand Benoît, re-

---

82 Pere Gabriel, «Sociabilismes obrers i populars i història política a la Catalunya contemporània», en *Sociabilitat i àmbit local,* Barcelona, L'Avenç, 2003, pp. 141-156, y «Sociabilismes populars i cultura política a la Catalunya contemporània», en Montserrat Duch, Ramon Arnabat y Xavier Ferré (dirs.), *Sociabilitats a la Catalunya contemporània. Temps i espais en conflicte,* Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2015, pp. 149-174.

83 Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades* [1982], Barcelona, Ariel, 1985, p. 175.

84 Maurice Agulhon, *La sociabilité méridionale (Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du* XVIII*e* siècle*),* 2 vols., Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1966. La reedición de 1968: *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale,* París, Fayard, 1968. Nueva edición, con prefacio del autor (pp. I-XIII), en 1984.

sultó posible abrir la vía de algunas investigaciones nuevas.[85] Aunque no hubiera pretendido hacer entonces historia de la sociabilidad, aquel libro, sostenía en 1984, contribuyó más que cualquier otro a lanzar la sociabilidad en el vocabulario de los historiadores.[86] Esta obra constituye, en puridad, el punto de partida de un itinerario a través de un vasto espacio repleto de posibilidades para los estudios históricos, explorado tanto por la historiografía francesa como por la de otros países. Antoine Prost aseguraba que la lectura de *La sociabilité méridionale* tuvo un gran impacto en la historiografía francesa: «Los historiadores de mi generación quedaron impactados por su lectura: no solamente era legítimo, sino posible y fecundo interesarse por otros fenómenos sociales además de las rentas, de las formas de vida o del trabajo. De esta manera, una nueva dimensión pasaba a enriquecer tanto la historia religiosa como la historia política».[87]

En los años finales de la década de 1970 y a lo largo de la siguiente, Maurice Agulhon trabajó intensamente en el análisis de las formas y los espacios de sociabilidad, de manera inseparable del estudio más global del nacimiento y el desarrollo de la Francia burguesa.[88] La sociabilidad resulta, en toda su producción historiográfica, inseparable de la política. La obra más emblemática es *Le cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité,* publicada en 1977, que prolongaba en varios aspectos las reflexiones de *La sociabilité méridionale.*[89] La introducción, titulada «La sociabilité, la sociologie et l'histoire», había visto ya la luz en la revista *L'Arc* el año anterior, en un número dedicado al historiador Emma-

---

85 Maurice Agulhon, «Les chocs d'une vie d'historien», p. 13, y «Vu des coulisses», pp. 33-37.

86 Maurice Agulhon, *Pénitents et franc-maçons...* [edición de 1984], pp. I-IV.

87 Antoine Prost, «Sociale et culturelle, indissociablement», en Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli (dirs.), *Pour une histoire culturelle,* p. 136.

88 Entre otros trabajos, *cf.* Maurice Agulhon, «Les Chambrées en Basse Provence: histoire et ethnologie», *Revue historique,* núm. 498, 1971, pp. 337-368 (incluido en *Histoire vagabonde,* vol. I, pp. 17-59); «Vers une histoire des associations», *Esprit,* núm. 6, 1978, pp. 13-18; «Sociabilité populaire et sociabilité bourgeoise au XIXe siècle», en Geneviève Poujol y Raymond Laborie (dirs.), *Les cultures populaires. Permanences et émergences des cultures minoritaires locales, ethniques, sociales et religieuses,* Toulouse, Privat, 1979, pp. 81-91, y «L'histoire sociale et les associations», *La revue de l'économie sociale,* núm. 14, 1988, pp. 35-44.

89 Maurice Agulhon, *Le cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité,* París, Armand Colin, 1977. Existe una traducción del libro, publicada en Argentina: Maurice Agulhon, *El círculo burgués,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

nuel Le Roy Ladurie.[90] El círculo fue la forma típica, aunque no la única, de la sociabilidad burguesa en la Francia de la primera mitad del siglo XIX. En las conclusiones, Agulhon afirmaba que «el periodo en que se cuestiona la vida mundana de forma aristocrática, o en todo caso se la desafía en su monopolio, es también el periodo en que la sociabilidad igualitaria del círculo aparece y se instala. Creemos haber demostrado que hay una relación lógica entre esa decadencia y ese ascenso, y creemos, por último, que esa sustitución de la tendencia dominante en materia de sociabilidad corresponde muy bien a todo lo que ya sabíamos desde hace largo tiempo, global o intuitivamente, sobre la oposición entre la Vieja Francia y la Francia burguesa».[91] Aquel libro, constataba años después el propio autor, «me proporcionó menos lectores que *1848* o que *La France rurale,* pero vale mucho más ya que comporta cosas nuevas, algo que puede compensar la confusión teórica que marca aún la discusión inicial sobre la sociabilidad, en la que continuo tanteando».[92]

Con posterioridad, otros textos sobre sociabilidad vieron la luz, aunque el papel de Agulhon se centró más bien en la inspiración y dirección de investigaciones. La sociabilidad, es decir la calidad de ser sociable, sostenía el autor en 1981, equivale a los sistemas de relaciones que confrontan a los individuos entre ellos o que los reúnen en grupos más o menos naturales, más o menos forzados, más o menos estables, más o menos numerosos.[93] En su producción historiográfica, la categoría evolucionó desde una triple concreción inicial —ámbito meridional en lo geográfico, siglos XVIII-XIX en lo cronológico y, en lo temático, vida asociativa— hacia una acepción más extensa y abierta, que llegaba a asimilar la historia de la sociabilidad a la de la vida cotidiana. Una significación amplia, que el autor aceptó y estimuló, aunque en sus contribuciones prefiriera seguir adoptando funcionalmente otra más restrictiva. Más modesta también, pero más útil a la postre y, en especial, alejada del uso como comodín al que algunos historiadores han sometido a

90 Maurice Agulhon, «La sociabilité, la sociologie et l'histoire», *L'Arc,* núm. 65, 1976, pp. 76-84.

91 Maurice Agulhon, *Le cercle dans la France bourgeoise...*, p. 82. Cito a partir de la traducción de *El círculo burgués,* p. 148.

92 Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», p. 50.

93 Maurice Agulhon, «Les associations depuis le début du XIXe siècle», en Maurice Agulhon y Maryvonne Bodiguel, *Les Associations au village,* Le Paradou, Actes Sud, 1981, p. 11.

esta categoría. En la introducción al libro dedicado al círculo en la Francia burguesa, escribía el autor: «La historia de la sociabilidad es, de algún modo, la historia conjunta de la vida cotidiana, íntimamente ligada a la de la psicología colectiva. Se vuelve entonces necesario contemplar una amplitud y variedad de aspectos tal que resulta desalentador y se corre el riesgo de acumular una cantidad de observaciones que son poco esclarecedoras por no ser comparables. Sin duda, sería mejor y más útil, a pesar del carácter a primera vista restrictivo y parcial del proyecto, identificar instituciones o formas de sociabilidad *específicas* y hacer su estudio *concreto.* El resultado podría ser menos modesto de lo que parece».[94]

Desde la década de 1980, el concepto de sociabilidad se ha extendido y ha calado en la historiografía de un buen número de países de los continentes europeo y americano. La extensión y la fortuna de esta categoría, estimuladas por su manifiesta no concreción y poliedrismo, pueden comprobarse en el proceso de dilatación de sus arcos cronológico, geográfico y temático. La sociabilidad se ha convertido en ingrediente histórico de los más variopintos objetos en todas partes y en todas las edades: de la Francia meridional a otras zonas del país y a otros estados de Europa, América o el norte de África; de la segunda mitad del siglo XVIII y primera del siglo XIX, a la Grecia clásica, la época medieval o el siglo XX. Asimismo, la sociabilidad informal complementa la vida asociativa. Entre los temas abordados se encuentran los cafés y las tabernas, la vida familiar y las plazas, las asociaciones obreras y militares, el termalismo y la vida de salón, las agrupaciones políticas y las logias masónicas, los orfeones y el deporte. El resultado es un inmenso campo de estudio y, consiguientemente, la génesis de un gran número de trabajos con el denominador común de la sociabilidad. Disciplinas científicas en demasiadas ocasiones desconectadas e incluso mutuamente ignoradas, como la psicología social, la sociología, la historia y la antropología, han convergido parcialmente —aunque persista una indisimulada e indisimulable desconfianza— merced a esta categoría.[95]

Maurice Agulhon y su obra han pasado a convertirse, en el vasto y fértil territorio conformado por la sociabilidad, en un punto de referencia ineludi-

---

94 Maurice Agulhon, *Le cercle dans la France bourgeoise...*, p. 11. Cito a partir de la traducción de *El círculo burgués,* p. 38.

95 *Cf.* Jordi Canal, *La historia es un árbol...*, pp. 135-139.

ble. Antes de ser «el historiador de la República», escribió a principios del siglo XXI este autor en unas reflexiones sobre su trayectoria, fue identificado como «inventor de la sociabilidad».[96] El estudio de los espacios y las formas de sociabilidad ha alcanzado sus máximos grados de desarrollo en Francia, convirtiéndose en un fecundo ámbito historiográfico, aunque más bien en lo empírico que en lo teórico. Los historiadores franceses, ha escrito Agulhon, «son poco filósofos, trabajan frecuentemente por intuición y empirismo, y la teoría llega después, cuando llega». De él mismo apuntaba, en idéntica línea: «Somos poco filósofo, demasiado poco dirán algunos quizá, pero pretendemos, en cambio, hacer correctamente el trabajo propio del historiador: ver el máximo de cosas posibles y reunir un máximo de observaciones pertinentes para que, alimentadas de esta manera, las posteriores reflexiones contengan lo menos posible de arbitrario».[97] Nuevos temas, numerosos trabajos, un campo de estudio dinámico y, fundamentalmente, una normal aceptación en las obras no específicamente dedicadas a las sociabilidades sustentaron, en fin de cuentas, el éxito de esta categoría historiográfica.[98]

Otras historiografías europeas, como la italiana, la española, la alemana o la suiza, o en grado menor las de Bélgica y Portugal, han adoptado, adaptándola lógicamente a sus respectivas particularidades, la categoría histórica de sociabilidad. Y lo han hecho, asimismo, las historiografías de algunos países de América Latina, entre los que sobresale Argentina, pero también México, Brasil, Chile, Colombia, Perú o Costa Rica. La fuerte implantación de los estudios sobre la vida cotidiana o la cultura popular en la historiografía anglosajona explican de manera parcial la no penetración

---

96 Maurice Agulhon, *Histoire et politique...*, p. 23.

97 Maurice Agulhon, «Préface», en *La sociabilité en Normandie*, Ruán, Musées départamentaux de la Seine-Maritime, 1983, p. 11, y *Les métamorphoses de Marianne. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1914 à nos jours*, París, Flammarion, 2001, p. 250. En otra parte, anotaba: «Me siento poco (y, sin duda, demasiado poco) atraído por las palabras abstractas, las teorías y los sistemas (incluso sobre la "sociabilidad" titubeé), y mi forma de trabajar resulta más intuitiva y empírica que conceptual». Maurice Agulhon, «Présentation», en *La politisation des campagnes...*, p. 1.

98 *Cf.* Giuliana Gemelli y Maria Malatesta, *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, Milán, Feltrinelli, 1982. Étienne François y Rolf Reichardt, «Les formes de sociabilité en France du milieu du XVIIIe siècle au milieu du XIXe siècle», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, núm. 34-3, 1987, pp. 453-472. Jordi Canal, «El concepto de sociabilidad en la historiografía contemporánea (Francia, Italia y España)», *Siglo XIX*, núm. 13, 1993, pp. 5-25.

de la categoría en esta área. Por dicha razón me parece que podemos aludir plenamente, tomando prestado el término de François-Xavier Guerra, a una categoría historiográfica euroamericana. Este historiador hispano-francés, que siempre dio una notoria importancia a la sociabilidad en sus trabajos sobre el paso del Antiguo Régimen a la llamada modernidad, usaba la noción de Euroamérica, singularizada por la larga duración y la geometría variable, para integrar un espacio cultural y, sin duda, político común formado por Europa occidental y América Latina, aunque sin ignorar los Estados Unidos y Canadá, que se ofrecía como universo de cognición. Guerra, de cuyo tribunal de tesis doctoral formó parte Agulhon, tuvo, asimismo, un papel destacado en la difusión de la categoría en América Latina, ya fuese de manera directa o a través de sus discípulos.[99]

Los estudios sobre las sociabilidades han participado y contribuido, en definitiva, en una u otra forma, a la renovación de las historias política, social y cultural que ha tenido lugar en las dos últimas décadas del siglo XX e inicios de la centuria siguiente. En 1992, el historiador italiano Maurizio Ridolfi invitaba a retomar las múltiples posibilidades analíticas de esta categoría y a reinventar sus numerosas potencialidades interpretativas.[100] Su fecunda plasticidad, en palabras de Philippe Boutry, lo hace posible.[101] Viejos y nuevos temas, así como algunos problemas históricos, se han planteado o replanteado con una nueva mirada.

Los rostros de Mariana

Tras más de una década de estudios dedicados sobre todo a la sociabilidad, a la politización del mundo rural y al republicanismo, el historiador Maurice Agulhon concentró una gran parte de su atención en otro tema: la

99 *Cf.* Jordi Canal, «Maurice Agulhon e a categoria sociabilidade».

100 Mauricio Ridolfi, *Il PSI e la nascita del partito di massa, 1892-1922*, Roma, Laterza, 1992, p. XI. En la misma línea, *cf.* Maria Malatesta, «La democrazia al circolo», en Maurice Agulhon, *Il salotto, il circolo e il caffè. I luoghi della sociabilità nella Francia borghese (1810-1848)*, Roma, Donzelli, 1993, p. VIII.

101 Philippe Boutry, «La sociabilité chrétienne», en Christophe Charle, Jacqueline Lalouette, Michel Pigenet y Anne-Marie Sohn (eds.), *La France démocratique (combats, mentalités, symboles). Mélanges offerts à Maurice Agulhon*, París, Publications de la Sorbonne, 1998, p. 156.

imaginería y el simbolismo de la República en Francia y, en concreto, su representación en mujer, en Marianne (Mariana). El análisis de la imagen femenina iba a hacerse tanto en el campo de las realizaciones (estatuas y bustos, monumentos y decoraciones, pinturas e ilustraciones, carteles y postales, medallas y sellos, entre otras más) como en el de las idealizaciones, esto es, sentimientos, opciones y personificaciones. No se trataba, como en alguna ocasión asegurara el propio autor, de una nueva especialización, sino de exploraciones en otro de los aspectos de la historia republicana francesa: «Nuestra investigación se sitúa en el ámbito de la correspondencia entre un cierto conjunto de imágenes (alegorías, símbolos o emblemas) y un cierto conjunto de ideas (Libertad, República, Revolución, Francia)».[102] El origen de la atracción de Agulhon por estas cuestiones debe buscarse en la época de la preparación de su tesis doctoral. El interés fue en aumento con los años y la acumulación de conocimientos, y creció también por lo que se refiere a su extensión geográfica —de la Francia meridional a todo el Hexágono—, transformándose, poco a poco, en sus palabras, de *hobby* en un verdadero problema.[103] Aunque el tiro de salida fuera un artículo publicado en *Annales ESC* en 1973 —«Esquisse pour une archéologie de la République. L'allégorie civique féminine»—,[104] más arriba citado ya, constituyen sus concreciones principales los libros *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880* (1979), *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914* (1989) y *Les métamorphoses de Marianne. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1914 à nos jours* (2001).[105] El objeto de estudio y la cronología quedaban meridianamente fijados en los subtítulos —la imaginería y la simbología republicana, de 1789 a hoy—, que contenían, como contó Agulhon en 2004, «el verdadero título general de mi empresa», prevista inicialmente para ver la luz en un único volumen.[106]

---

102 Maurice Agulhon, *Marianne au combat...*, pp. 7-12. La cita, en p. 8.

103 *Cf.* Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», pp. 50-53, y «Marianne, objet de "culture"?», pp. 117-129.

104 Maurice Agulhon, «Esquisse pour une archéologie...». El artículo ha sido traducido e incluido en este volumen («Apuntes para una arqueología de la República. La alegoría cívica femenina», pp. 119-162).

105 Maurice Agulhon, *Marianne au combat...*; *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, París, Flammarion, 1989, y *Les métamorphoses de Marianne...*

106 Maurice Agulhon, «Postface», en Maurice Agulhon, Annette Becker y Évelyne Cohen (eds.), *La République en représentations...*, p. 406.

Al final, sin embargo, fueron tres. El primero, *Marianne au combat,* dedicado a la memoria de su profesor de historia en el instituto de Lyon, Joseph Hours, cubre el periodo 1789-1880, es decir, desde la Revolución francesa hasta los inicios de la Tercera República, cuando el régimen republicano fue sólidamente establecido en Francia tras la caída del mariscal de Mac Mahon y su sustitución por Jules Grévy. El viejo símbolo de la Libertad, una mujer con gorro frigio, iba a evolucionar, en especial a partir de 1792 —el flamante y efímero régimen republicano se dotó entonces de una nueva alegoría oficial—, hacia otro en el que la Libertad se conjugaba con la República. La polisemia y la mutabilidad de los símbolos resultan evidentes en las páginas de la trilogía marianológica de Maurice Agulhon. El tiempo trascurrido entre la primera y la tercera de las Repúblicas galas —una suerte de larga Revolución francesa— estuvo marcado por unos combates en los que los aspectos simbólicos adquirieron un papel de primer orden, como muestran, pongamos por caso, las querellas en torno al nombre de Mariana, a la Marsellesa como himno o a la bandera tricolor —frente a la blanca de los Borbones—, o bien las que tuvieron lugar entre los mismos republicanos de tendencias diversas sobre la significación del gorro frigio. El autor hacía referencia, en este sentido, a «esta característica tan impresionante de nuestra historia: el hecho de que las más graves luchas políticas hayan tenido durante mucho tiempo un contrapunto de luchas simbólicas».[107]

La imaginería adquirió un destacado protagonismo en las discordias políticas del siglo XIX en Francia. La idea de dos Francias —revolucionaria y contrarrevolucionaria, republicana y monárquica— planea en permanencia sobre esta historia. En una reseña de *Marianne au combat* aparecida poco después de su publicación, Mona Ozouf iba todavía más allá y aseguraba que Agulhon seguía estando persuadido de la existencia en aquel momento de dos Francias y de la fragilidad del consenso republicano.[108] Comoquiera que sea, al final del periodo estudiado en este primer volumen,

107 Maurice Agulhon, *Marianne au combat...*, p. 49. Del mismo autor, *cf.* también «La Marseillaise dans la politique symbolique de la France», en *Société d'émulation du Jura. Travaux,* 1992, pp. 31-53. Este artículo fue reproducido en Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde,* vol. III, pp. 189-215.

108 Mona Ozouf, «Appelez-moi Marianne» [1979], en *La cause des livres,* París, Gallimard, 2011, p. 324.

la personificación de la República no generaba aún unanimidad entre las distintas culturas políticas francesas. La época de Mariana en el combate constituía, al fin y al cabo, tal como señalaba Agulhon, la prehistoria lejana y la tumultuosa protohistoria de Mariana en el poder.[109]

Ya en aquel primer volumen, publicado en la colección Biblioteca de Etnología Histórica, dirigida en la editorial Flammarion por Jacques Le Goff, se había anunciado una continuación. Del inicial proyecto de escritura de un único libro se evolucionaba hacia otro en un par de ellos, en el que la segunda parte iba a ocuparse de la etapa entre 1880 y nuestros días. La búsqueda de soluciones cómodas para el autor, el editor y el lector aconsejaban esta solución.[110] *Marianne au pouvoir* llegó a las librerías en pleno bicentenario de la Revolución francesa, aunque tarde, en noviembre, lo que explica en buena medida su fracaso comercial. Las conmemoraciones oficiales de 1989 fueron, por cierto, como iba a constatar el historiador francés, poco marianescas.[111] Aunque la obra debía cubrir el largo periodo que mediaba entre 1880 y la actualidad, al final acabó llegando solamente a 1914 —obligando, con ello, a proyectar un tercer volumen, que iba a tardar más de una década en aparecer—,[112] con el estallido de la Gran Guerra. La etapa era breve, pero muy intensa por lo que se refiere a la imaginería y la simbología republicanas: como anotaba el autor años después, «mi "Mariana en el poder" se detuvo agotada en 1914 (¡había tanto que contar sobre la *Belle Époque*!)».[113] Con la consolidación del nuevo régimen —la oposición, la protesta y el gobierno efímero republicanos dejaban paso al poder establecido—, esta imaginería iba a ocupar ya oficialmente el espacio público, en especial las plazas y los ayuntamientos. Los bustos de República o de Mariana empezaron a poblar e identificar, aunque inicialmente sin definición legal, las instituciones municipales; con el tiempo iban a convertirse, hasta hoy mismo, en la más conocida de las representa-

---

109 Maurice Agulhon, *Marianne au combat...*, p. 225 y p. 12.

110 *Ibid.*, p. 12.

111 *Cf.* Maurice Agulhon, *Les métamorphoses de Marianne...*, pp. 206-209.

112 *Cf.* Maurice Agulhon, *Marianne au pouvoir...*, p. 7, y «Marianne, réflexions sur une histoire», *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 3, 1992, pp. 318-321. A principios de 1997, Agulhon pensaba en poder terminar este volumen a finales del año siguiente. Conversación con Maurice Agulhon (París, 20 de enero de 1997).

113 Maurice Agulhon, «Postface», p. 407.

ciones del Estado. A fines del siglo XIX, el busto de la República, a pesar de su variedad tipológica, «entró en la memoria visual común».[114]

La diosa Libertad, transformada a partir de finales del siglo XVIII en República y, más concretamente, en República francesa, pasó a identificarse de manera simple y llana, en el paso de los siglos XIX al XX, con Francia. Mariana, la mujer del gorro frigio, evolucionaba de manera centrípeta y a través de la omnipresencia desde el polo República al de la Patria. A diferencia del volumen primero, el índice era, en este caso, más temático que estrictamente cronológico. Y, asimismo, entre todos los aspectos y temas abordados —desde los ya citados bustos de ayuntamiento hasta las estatuas de los «grandes hombres», desde la caricatura a los sellos y monedas, sin olvidarse del gallo republicano—, se proponía en uno de ellos un ejercicio de exhaustividad: las representaciones específicas de la República erigidas en un espacio público, esto es, los monumentos a ella especialmente dedicados, al margen de aquellos en los que esta aparecía como figura complementaria. Erudición y análisis se conjugaban en este plan agulhoniano, que nutría los trabajos del «marianólogo», sin caer, sin embargo, en la devoción o el amor del «marianólatra», una opción o actitud, esta última, rechazada en varias ocasiones por el autor ante algunas críticas recibidas.[115]

Les métamorphoses de Marianne, el último volumen de la trilogía, vio la luz en 2001. A pesar de los esfuerzos del autor y de su entonces editora en Flammarion, Monique Labrune, para buscar un título que adoptase la estructura de los dos anteriores *(Marianne au...),* no consiguieron dar con ninguno adecuado y acabaron optando por la idea de las metamorfosis. Una pluralidad de metamorfosis, en sentido estricto, que equivalía casi ciertamente, como se plantea en distintos pasajes de la obra, a un debilitamiento de Mariana.[116] La obra retomaba la organización cronológica de la primera entrega, dividiéndose en tres partes. Tras 1914, Mariana se mantenía en el poder y, entre esta fecha y 1940, con el final de la Tercera República, la historia simbólica vivió en Francia pocas transformaciones. La Gran Guerra (1914-1918) contribuyó a profundizar, más si cabe, en la

---

114 Maurice Agulhon, *Marianne au pouvoir...*, pp. 37-68. La cita, en p. 66.

115 Maurice Agulhon, «Marianne, objet de "culture"?», p. 123, y *Les métamorphoses de Marianne...*, p. 251.

116 Maurice Agulhon, «Postface», p. 407, y *Les métamorphoses de Marianne...*, p. 11.

deriva patriótica que identificaba la Francia-nación con la imagen femenina portadora del gorro frigio. Francia era una mujer llamada Mariana. Al lado de los muy abundantes monumentos a los muertos, Maurice Agulhon se detenía, en su análisis de la etapa de entreguerras, en los pequeños monumentos a la República erigidos en todo el Hexágono y en los bustos de ayuntamiento, en las medallas oficiales y en los sellos de correos, y, asimismo, en la prensa, la canción y las fiestas. En los años del Frente Popular proliferaron las Marianas vivientes, esto es, jóvenes disfrazadas con gorro frigio y ropa tricolor desfilando por calles y plazas —iban a hacer acto de presencia, una vez más, en la Liberación—. Incluso las simbologías republicana y obrerista tendieron, en aquel entonces, a entrelazarse. Comprendía el segundo bloque de capítulos de la obra un par de momentos históricos sensiblemente distintos: la etapa de Vichy (1940-1944) y la Cuarta República, hasta 1958. Mientras que el régimen del mariscal Philippe Pétain, sostenía Agulhon, puede ser tildado de «marianófobo», perseguidor de la República y sus imágenes, esta característica, precisamente, iba a conllevar, como reacción, un relanzamiento del culto y la visibilidad de Mariana. La Cuarta República prolongó, algunos matices al margen, la simbología de su predecesora.

Las auténticas metamorfosis empezaron con la Quinta República, en 1958, bajo la égida del general Charles de Gaulle. A ellas estaba dedicada la tercera y última parte de *Les métamorphoses de Marianne,* que constituía el núcleo más extenso e importante del volumen. Otra vez se confirmaba, según Agulhon, que la historia específica de las imágenes y de los símbolos está estrechamente vinculada a la historia política general, iluminándose mutuamente.[117] El nuevo republicanismo introducido por el gaullismo —una República plenamente aceptada por la derecha y que incorporaba valores considerados en otra época como conservadores, vinculados a la Nación, el Estado y la democracia liberal— obtuvo una casi unanimidad política y en la opinión pública. La República se debilitó frente a su Presidente. La dilución del republicanismo, el civismo y el patriotismo de antaño comportó, explicaba el autor, una crisis alegórica de Mariana. Perdió esta el monopolio de la visualización del Estado, al tiempo que se banalizaba y folclorizaba, amén de convertirse en consensual. Una de las meta-

117 *Ibid.*, pp. 139 y 251.

morfosis más destacadas de Mariana ha consistido en su paso de la categoría de nombre propio a la de nombre común. La degradación simbólica —una desmarianización, en fin de cuentas— era paralela a su mayor presencia en el paisaje banal. La generalización de la presencia de los bustos de Mariana en los ayuntamientos constituía un buen reflejo de los propios cambios en la idea de República: «¿La República? Sí, pero bipartidista. Ni derecha ni izquierda, conciliadora. ¿La República? Sí, pero en su poder local, el municipio más bien que el Estado, la familiaridad simpática más bien que el poder vinculante, el poder en lo que tiene de amable más bien que de solemne».[118] Paralelamente y en estrecha correspondencia con el ámbito municipal tuvo lugar, a partir de la década de 1960, un hecho nuevo: la elección como modelo para los bustos de Mariana de jóvenes guapas y famosas. Ello era impensable en la República anterior a 1958 y a la «pequeña revolución moral» de la Quinta República, puesto que la imagen debía representar un ideal cívico supremo e imponente. En el origen estuvo, cómo no, BB, Brigitte Bardot, la más célebre de las Marianas-*star,* a la que se añadieron con posterioridad Mireille Mathieu, Catherine Deneuve o Laetitia Casta. Los pequeños bustos fueron la pieza más corriente —sobre todo en los objetos de pacotilla comercial— de las conmemoraciones del bicentenario de 1789. La Mariana de nuestro tiempo combina banalización amable y polisemia; renovarse ha sido, en definitiva, el precio a pagar para su supervivencia como lenguaje y tradición simbólica.

De manera paralela a la larga elaboración de la trilogía de Mariana, el historiador francés fue dando a la imprenta aproximaciones o estudios complementarios en este terreno, como los dedicados a los monumentos a los grandes hombres, cuya abundancia en Francia permitió que se hiciese referencia, ya desde el mismo siglo XIX, a una supuesta «estatuomanía».[119] Destaca, asimismo, la obra ilustrada *Marianne. Les visages de la République* (1992), surgida de la convergencia del proyecto investigador de Agulhon con el del periodista y coleccionista de Marianas, Pierre Bonte.[120] Este vo-

---

118 *Ibid.,* p. 173.

119 Maurice Agulhon, «La "statuomanie" et l'histoire», *Ethnologie française,* vol. VIII-2/3, 1978, pp. 143-172. Reproducido en Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde,* vol. I, pp. 137-185.

120 Maurice Agulhon y Pierre Bonte, *Marianne. Les visages de la République,* París, Gallimard, 1992.

lumen, escribió el primer autor, «ha tenido un digno éxito, y ha popularizado al mismo tiempo lo pintoresco, la antigüedad y la variedad de la figura de "Mariana" en bustos y en imágenes; su vínculo histórico con la Revolución, y la plasticidad de su evolución tranquila, de época en época, de Eugène Delacroix a Brigitte Bardot».[121] Todos los anteriores trabajos, pioneros en muchísimos aspectos, han sido seguidos, ampliados y profundizados con posterioridad por un buen número de estudiosos, tal como se pone de manifiesto en *La République et ses symboles. Un territoire de signes*, publicado en 2013. En este volumen se reprodujo, precisamente, uno de los últimos artículos —escrito en 2005— de Agulhon, dedicado a la «Semeuse», la Sembradora, esto es, la famosa Mariana diseñada por Louis-Oscar Roty, popularizada en monedas y sellos.[122]

Desde el principio, Maurice Agulhon tuvo que justificar el interés y la seriedad de su nuevo objeto de estudio, su legitimidad en fin de cuentas —la legitimidad evocada en una cita de Antoine Prost, que se ha comentado más arriba—, para enfrentarse a un estigma que ha sobrevolado con harta frecuencia, en buena parte de la segunda mitad del siglo xx, los trabajos de historia contemporánea —más que en otras áreas— ubicables en el terreno de lo simbólico, lo cultural o de las mentalidades. Sobre la supuesta seriedad del tema, aseguraba, en 1979, que «lo serio se encuentra en la manera de hablar de las cosas, y no en las mismas cosas».[123] En esta misma línea se expresaba, en las primeras páginas de *Marianne au combat*: «Pero, en realidad, ¿qué define lo "serio" de un libro o de un autor? ¿Es el tema de estudio abordado? ¿O la manera de tratarlo? ¿El fondo o la forma? Nosotros respondemos la forma, la manera. Luis XIV y su reino o Napoleón y su obra son, evidentemente, "grandes" temas. No obstante, se han escrito sobre ellos muchas cosas vanas. Admitamos, por tanto, que resulta más "serio" escribir un libro bien fundamentado sobre Mariana que un libro ligero sobre un gran rey».[124] Casi un cuarto de siglo después, en la

---

121 Maurice Agulhon, *Les métamorphoses de Marianne...*, p. 209.

122 Maurice Agulhon, «La Semeuse», en Gérard Monnier y Évelyne Cohen (dirs.), *La République et ses symboles. Un territoire de signes*, París, Publications de la Sorbonne, 2013, pp. 41-46.

123 Michel Winock, «Les aventures de Marianne, entretien avec Maurice Agulhon», *L'Histoire*, núm. 11, 1979, p. 74.

124 Maurice Agulhon, *Marianne au combat...*, p. 14, n. 2.

primera página de *Les métamorphoses de Marianne,* el autor se sentía en la obligación de tratar nuevamente de las alusiones a la futilidad o trivialidad del tema.[125] Pero ¿quién, cómo y con qué criterios se decide que un objeto histórico resulta más importante, más legítimo, más trascendente o más serio que otro? Deberían primar, me parece, la manera de abordar y tratar los temas, la capacidad de los objetos para profundizar en nuestra comprensión de la historia y, asimismo, la importancia real que estas cuestiones tenían para los hombres y mujeres del pasado.[126]

En el estudio marianológico coinciden elementos de la historia de la política, de la del arte, de la de las mentalidades y de la del folclore, en una historia que el propio Maurice Agulhon ha denominado en alguna ocasión *histoire carrefour.*[127] La etnología histórica, concretamente, atrajo insistentemente la atención del autor, como testifican tanto el subtítulo del primer volumen de su historia dispersa y vagabunda —*Etnología y política en la Francia contemporánea*—, como la vicepresidencia que ocupó entre 1986 y 1992 de la Sociedad de Etnología Francesa.[128] En este sentido, escribía, en 1990, que «la aplicación de la etnología al campo de estudios francés ha contribuido a rearmar a los historiadores sociales con sugerencias, conceptos y materiales (o con ideas de materiales)».[129] En cualquier caso, como vimos en la primera parte de esta introducción, las etiquetas —historia política, historia social, etnología histórica, historia de las mentalidades, historia cultural— le preocupaban más bien poco. En su contribución al volumen colectivo *Pour une histoire culturelle* (1997), en la que reflexionaba sobre los estudios marianológicos, se preguntaba ya en el mismo título: ¿Mariana, objeto de cultura? La respuesta resulta muy significativa por lo que a las opciones historiográficas del autor se refiere: «¿Mariana, objeto de cultura? ¿Por qué no, puesto que se nos pide que hablemos de ello en una

---

125 Maurice Agulhon, *Les métamorphoses de Marianne...*, p. 7.

126 *Cf.* Jordi Canal, *La historia es un árbol...*, pp. 126-131.

127 Maurice Agulhon, «La place du symbolique...», p. 18; «Marianne, réflexions sur...», p. 313, y «Conflits et contradictions...», pp. 604-610.

128 *Cf.* André Burguière, «Hommage à Maurice Agulhon. Quand l'histoire politique rencontre l'ethnologie», *Ethnologie française,* vol. 45-1, 2015, pp. 5-10.

129 Maurice Agulhon, «Préface», en Michel Pigenet, *Les ouvriers du Cher (fin XVIIIe s.-1914). Travail, espace et conscience social,* París, CGT, 1990, p. 8. *Cf.* también Maurice Agulhon, «Présentation», en Maurice Agulhon (dir.), *Cultures et folklores républicains,* París, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1995, p. 8.

recopilación de ejemplos y experiencias reunidas bajo el título *Por una historia cultural*? [...]. Añadiré, sin embargo, ya que aquí está permitido, excepcionalmente, hablar en primera persona, que nunca me he propuesto escribir historia "cultural". Si buenos expertos, más expertos que yo mismo en epistemología o en historia de la historia, quieren considerar que mi último territorio de investigación y de estudio pertenece a lo cultural, no voy yo a ponerlo en duda».[130] Maurice Agulhon (1926-2014) ha sido, sin duda alguna, uno de los historiadores franceses más importantes e influyentes de la segunda mitad del siglo xx.[131]

---

130 Maurice Agulhon, «Marianne, objet de "culture"», pp. 117-118.

131 En este volumen se recopilan nueve trabajos de Agulhon, dedicados a algunos de los principales temas abordados, a lo largo de su vida, por este historiador francés. No son muchos sus libros y artículos disponibles en español. Javier Ramón se ha ocupado de buena parte de las traducciones. Maurice Agulhon vio con buenos ojos desde el principio, en marzo de 2013, este proyecto. E incluso me hizo algunas sugerencias por carta sobre el orden de los artículos, que se han tenido en cuenta en la edición que aquí se presenta al lector. El libro está dedicado, lógicamente, a su memoria.

I
POLÍTICA Y PROCESOS DE POLITIZACIÓN

HISTORIA CONTEMPORÁNEA Y COMPROMISOS POLÍTICOS[1]

Antes de nada quiero agradecer su invitación a la Casa de Velázquez.[2] En concreto, le agradezco que haya preparado el programa de este encuentro en torno a mi trabajo personal, como si, en la reflexión y debates anunciados, tuvieran que figurar al mismo tiempo el objeto y el participante. ¡Supone para mí un gran honor! En primer lugar, debo señalar que me abruma —es adulador, demasiado adulador—, pero también que podría inquietarme —¿no es como anticipar un futuro y demasiado lejano obituario…?—.

Pero ¡dejémoslo aquí! Otro asunto que me produce confusión es que este modesto homenaje me sea tributado en España, país que conozco poco (ni siquiera como turista) y cuya lengua ignoro. Antes de conocer a los colegas franceses hispanistas, y posteriormente a los historiadores españoles que trabajan de buen grado en París, con Jordi Canal a la cabeza, no había tenido con España y el hispanismo más que

---

1 Maurice Agulhon, «Histoire contemporaine et engagements politiques», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, núm. 34 (1), 2004, pp. 273-291. © Casa de Velázquez.

2 Esta conferencia fue pronunciada en la Casa de Velázquez el 5 de febrero de 2001 como apertura del encuentro *Política y Sociabilidad. En torno a Maurice Agulhon.*

dos vínculos muy indirectos y discretos, pero me gustaría recordarlos ahora porque probablemente los ignoréis.[3]

El primer vínculo se llama —se llamaba— André Joucla-Ruau, camarada de la Escuela Normal durante dos años, luego colega en los liceos de Marsella y, finalmente, de la Facultad de Letras de Aix-en-Provence, camarada también en el otro sentido de la palabra, y amigo personal. Fallecido prematuramente en 1970, fue un hombre extraordinario, de una ciencia, un brillo y una seducción poco frecuentes. Fue debido a la admiración por su memoria que me atreví a escribir, para la «Miscelánea» que le dedicaron, un pequeño ensayo de historia comparada titulado *El comienzo del Movimiento en las ciudades pequeñas* (Provenza, diciembre de 1851, y Andalucía, julio de 1936).[4]

El segundo vínculo, el segundo intermediario, no es otro que S. M. el rey Juan Carlos I. Ejercía yo como profesor de la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne) cuando el órgano rector de esta institución le concedió el título de doctor *honoris causa* al digno y liberal soberano de vuestro país, aunque no tuve el honor de ser presentado ni a él ni a la reina Sofía. Como siempre me había despreocupado de comprarme una toga, no podía figurar en las primeras filas del anfiteatro, así que me senté, en traje de calle, entre el público ordinario. Sin embargo, escuché y aplaudí el discurso de agradecimiento del monarca, leído en un francés impecable y expresando un respeto de buena ley por los principios del Estado contemporáneo. Al buen republicano que creo ser no le importó contribuir con su modesta presencia a la fiesta de una «testa coronada».

Esta confesión me sirve de cómoda transición para pasar de los preliminares anecdóticos a la reflexión seria.

Acabo de decir «republicano».

A menudo he disertado sobre la *República* y el *republicanismo* y he defendido que, para un francés republicano, la distinción entre el bien y el

---

3 Tampoco olvido mi amistosa vecindad profesional en Aix-en-Provence con Émile Témime, a la que hice editar más adelante, en Aubier-Montaigne, la *Histoire de l'Espagne contemporaine (de 1808 à nos jours)*, escrita en colaboración con Albert Broder y Gérard Chastagnaret (1979).

4 [Recogido en este volumen, pp. 73-85].

mal no radica en la oposición entre Estados desprovistos de un jefe de Estado elegido y Estados con monarca hereditario, sino en la separación entre los Estados regidos por el derecho, la democracia y la libertad, y los Estados (fuesen o no designados como *Repúblicas*) gobernados arbitrariamente por dictadores. Los Estados políticamente honorables pueden ser monarquías constitucionales o repúblicas; tenemos más respeto por el rey de España que por el presidente de Gabón, etc. Lo que acabo de decir es trivial.

Pero, cuando se es historiador, uno se desvía con bastante naturalidad desde la reflexión *cívica* sobre la política que conviene llevar a cabo en el mundo actual (antes ser solidario con las monarquías completamente liberales de la Europa del noroeste que con las repúblicas conocidas como populares del tercer mundo) hacia la reflexión *histórica* sobre las causas de esta complejidad. ¿Por qué el Estado moderno (Estado de derecho, democracia liberal) reviste la forma de monarquía constitucional en Inglaterra, Bélgica, Suecia, etc., y la forma de república en Francia o Italia? En otros términos, ¿por qué la monarquía constitucional ha fracasado de forma sistemática en 1830 con los Borbones, en 1848 con los Orleans y en 1870 con Napoleón III?

El tema de la vinculación de la república al destino francés se expresa generalmente con la ya trivial fórmula «excepción francesa». Es un asunto para el debate político, ya se sabe de qué manera lo explotan los adversarios de la construcción europea. Pero también es un tema para los historiadores desde el momento en el que quieren prolongar las descripciones con explicaciones.

Que este preámbulo hispanomonárquico sirva al menos a esta primera máxima: reflexionemos, intentemos comprender y no solamente relatar.

Y también para comprendernos a nosotros mismos, ya que es lo que habéis deseado al personalizar un poco este encuentro.

Pertenezco a la generación que leyó *De la connaissance historique*[5] de Henri Marrou desde su aparición. Desde luego, Marrou no preconizaba la subjetividad en el trabajo; no discutía que se debiera ser «objetivo» o apli-

---

5 Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, París, Seuil, 1956. (Trad. esp., *El conocimiento histórico*, Barcelona, Labor, 1968).

car las reglas del trabajo de erudición codificadas desde hacía varias generaciones. Pero resulta ingenuo negar su subjetividad y, para no ser víctima de ello, más vale tomar conciencia, asumirlo y reconocerlo. Resulta ingenuo decir que el buen historiador no es «de ningún tiempo ni de ningún país». Está condicionado, ya que ha sido formado en un área cultural, un medio, una educación. No depende de nosotros ser cristiano o agnóstico, ser de derechas o de izquierdas, tener «conciencia social» o ser elitista. Conocer nuestras preferencias espontáneas puede ayudar a relativizarlas o a controlarlas.

Esto ayuda, en primer lugar, a comprender la elección de nuestros ámbitos de estudio y de nuestras curiosidades.

Cualquiera entiende que, para dedicar toda su vida a un mismo campo de investigación, es necesario que aquello que se encuentra no le desagrade en demasía. Hay que ser cristiano para tener ganas de consagrarse por entero a la historia religiosa, al contacto de documentos, personajes y atmósferas que al ateo le repelerían. Hay que tener algo de cultura socialista, comunista o sindicalista para reconstituir con el detalle que merece «la historia del movimiento obrero» sin encontrarla fastidiosa. Tanto en un caso como en otro, nuestras «sensibilidades» ayudan a nuestro trabajo al animarnos o al mantenernos cerca cuando las exigencias profesionales austeras y abstractas de exhaustividad y análisis no son suficientes.

La subjetividad de nuestra original formación educativa puede desde luego acarrear también derivas partidistas. Pero es entonces cuando es necesario acordarse de la ética «Langlois-Seignobos». En ese momento también hay que ser severo y riguroso. La educación en Historia, según Marrou, no renegaba en ningún caso de la educación «positivista» tradicional, no aspiraba más que a prolongarla refinándola inteligentemente.

Todavía una palabra más sobre esta deontología general.

Es cierto que el historiador corre todavía más peligro de deriva partidista cuando su objeto se acerca al presente. Es cierto, pero ¿qué hacer? Aquí las ideas de nuestros maestros tampoco han cambiado mucho. Hace poco tiempo se admitía que la historia reciente está tan cerca de la política que no puede ser serena, puesto que la serenidad viene con la «perspectiva»; y que, por tanto, no se debe hacer historia demasiado cercana (o entonces darle otro nombre). No obstante, la experiencia demuestra que la

perspectiva no aporta, por sí misma, serenidad. Lo vimos hace diez o quince años con la gigantesca experiencia intelectual del bicentenario de la Revolución. Nos vimos obligados a constatar que la Revolución era tan detestada en 1989 como lo había sido en 1889...[6]

El historiador en la actualidad acepta, pues, abordar periodos cercanos para poder disfrutar de las ventajas de la proximidad. Porque las hay: si los archivos de acontecimientos muy recientes están todavía cerrados, en compensación, las oportunidades de encontrar a los actores y testigos supervivientes son todavía grandes. Trabajamos, por tanto, muy conscientemente en lo siguiente, por etapas. Esquematicemos: hoy en día, testigos vivos, pero archivos cerrados. Es la hora de la «historia inmediata», llamada en ocasiones (a causa de la importancia de las entrevistas) «historia oral». Sus relatos son a la vez irreemplazables y provisionales. Mañana los testigos estarán muertos, pero los archivos estarán abiertos. Entonces se podrá acometer una nueva etapa, una nueva y más completa síntesis.

Es tiempo de volver sobre mi subjetividad, ya que es por lo que me habéis hecho el honor de invitarme.

A decir verdad, puedo ser bastante breve sobre el condicionamiento original ya que, gracias a Pierre Nora, un gran y eficaz inspirador y organizador de nuestra conciencia histórica nacional, ocupé una plaza, al lado de otras siete *vedettes* (yo era la *vedette* menos importante de aquel escenario...) en los *Essais d'ego-histoire.*[7]

Mis padres eran una pareja de profesores de primaria en la enseñanza pública, que combinaban la herencia protestante testaruda de las Cevenas del uno con la influencia familiar católica pero arqueorrepublicana y laica del otro; ambos fueron educados al salir de la Gran Guerra en el pacifismo y, por tanto, más cercanos al partido socialista que al viejo partido radical. Así pues, crecí en un terreno de izquierda tan típico que es casi caricaturescamente sigfridiano.[8] Un cierto condicionamiento familiar, más

---

6 Volveré a este asunto en la última parte de esta exposición: «Encuentros imaginarios».

7 Maurice Agulhon, «Vu des coulisses», en Pierre Nora (ed.), *Essais d'ego-histoire*, París, Gallimard, 1987, pp. 9-60.

8 [Referencia al político y empresario Jules Siegfried (1837-1922), miembro de la Izquierda democrática, cuya biografía escribió su hijo, el historiador electoral André Siegfried].

íntimo y particular por su alto contenido en puritanismo, contribuyó, sin duda, al salir de la Segunda Guerra Mundial, a lanzarme con una multitud de jóvenes de mi generación a la aventura del comunismo. Fui un celoso miembro del Partido Comunista Francés de 1946 a 1960.[9]

Todavía hoy me encuentro dividido a este respecto entre dos sentimientos contradictorios: el arrepentimiento de haber creído, repetido, escrito, y a veces ejecutado, un cierto número de tonterías, y el beneficio, a la vez humano e incluso profesional (histórico), de haber reencontrado realidades apasionantes y comprendido bien los procesos tanto sociológicos como ideológicos.

Como la mayor parte de mis congéneres, aunque con cierto retraso respecto a los más lúcidos, me caí del burro. Sin embargo, permanecí (por su principal condicionamiento) en el movimiento de la izquierda moderada; en líneas generales, en el socialismo democrático. Esto no supone ninguna revelación puesto que figuré en 1995 en la larga y brillante lista del Comité nacional que apoyaba la candidatura presidencial de Lionel Jospin. Esto me da una reputación de «hombre de izquierdas» que acepto. Y también de «historiador de izquierdas», que discutiré un poco, a diversos niveles.

Recusaré, en primer lugar, la etiqueta y la noción de historiador «comprometido». Historiador determinado y condicionado, sí, todo esto que acabo de decir lo acepto. Pero la palabra «comprometido» posee una connotación militante, casi militar,[10] partidista en todo caso, que recuso.

Yo no hago una historia con finalidad militante ni (menos todavía) con vicios partidistas. La carrera universitaria que estoy a punto de terminar no habría sido por otro lado posible si no hubiera tenido amigos, aprobadores, jueces y electores provenientes de sensibilidades y opiniones muy diversas.

Así pues, me es necesario realizar ahora algunas precisiones más, comenzando por las más triviales. ¿He tenido un recorrido rectilíneo? O, al contrario, ¿un recorrido en zigzag? Y si ha habido virajes y cruces de cami-

9 Completar los *Essais d'ego-histoire* por mi artículo más reciente: «Sur la culture communiste dans les années 50», en Daniel Cefai (dir.), *Cultures politiques*, París, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 273-298.

10 [En francés, *comprometerse (s'engager)* también significa 'alistarse en el ejército'].

no, ¿a qué tipo de encuentros atribuirlos?, ¿a los azares de la vida colectiva? O ¿a la reflexión pura?

Comencemos por los primeros.

Circunstancias de la vida

Me dicen que soy conocido como «historiador de la República». La República constituiría el horizonte de todo lo que he escrito. Para luego comenzar a enumerar.

La *sociabilidad* para explicar las condiciones estructurales del éxito de la democracia en Francia más que en otros sitios. *La République au village* para mostrar las primeras luchas. Los relatos de la Segunda República, y después los siguientes. «Marianne» para mostrar el acompañamiento folclórico. Incluso De Gaulle, en último lugar, para acercar su memoria al panteón de la izquierda. Este exceso de lógica, que hace girar todo en torno a la entidad República francesa, es una reconstrucción posterior, y en la que por tanto no me reconozco. Estoy bien situado —mejor que cualquier otro— para saber qué hay de fortuitos encuentros exteriores, influencias y encargos, en resumen, de contingencias, en una carrera tan prolongada.

Como cualquiera puede saber, propuse llamar *Histoire vagabonde*[11] a la selección en tres volúmenes de mis artículos dispersos, y el editor solicitado, Pierre Nora, que me conocía bien, encontró el epíteto juicioso, incluso si sacrifica tanto a la autocrítica como a lo pintoresco. Ya que el vagabundeo no solo tiene encantos, también puede tener sus inconvenientes. Lo que es un espíritu inventivo para los amigos puede ser calificado de digresión extravagante por aquellos que menos te quieren.

Dejo de lado la cuestión de saber si es bueno o malo cambiar de vez en cuando de proyecto. El hecho *es* que siempre me he sentido más seducido por los cambios de itinerario —de diversa naturaleza u ocasión, como veremos— que por la fidelidad a un proyecto permanente.

---

11 Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde* (3 vols.), vol. 1: *Ethnologie et politique dans la France contemporaine;* vol. 2: *Idéologie et politique dans la France du XIXe siècle;* vol. 3: *La politique en France d'hier a aujourd'hui*, París, Gallimard, 1988-1996.

He contado en los *Essais d'ego-histoire* que la contingencia de mi domicilio provenzal (fui profesor de liceo en Toulon y después en Marsella) y el determinismo fácil de mi convicción comunista de entonces se combinaron para hacerme elegir un tema de tesis (dirigida naturalmente por Ernest Labrousse) sobre las evoluciones económicas, sociales, políticas y «obreras» más cercanas a la actualidad —para la época, el tiempo de la Tercera República— en Provenza. Me encontré con que estos caminos estaban ya ocupados y tuve que retroceder hasta el Var anterior a 1851.

Así pues, fue sin haberlo elegido verdaderamente como, reprimido hacia la política democrática más arcaica, me convertí en historiador de la primera politización del pequeño pueblo provenzal más que de su despliegue triunfalista. Martin Bidoure[12] más que Clemenceau, por así decirlo... El éxito de mi obra *La République au village*[13] debía más tarde consolarme, pero ciertamente no había elegido este aspecto del problema.

Estudiando la facilidad con la que los pobres campesinos del Var —campesinos aunque casi ciudadanos, ya que vivían apretujados en grandes pueblos, en los que abundaban grupos sociales complejos (artesanos, burgueses, etc.)— se volvieron republicanos, encontré la hipótesis, sostenida en un libro un poco anterior por el arqueólogo y folclorista Fernand Benoît,[14] de la *sociabilidad.* La originalidad de la Provenza arraigaría en algunos condicionantes geográficos y sociológicos, generadores de un «carácter provenzal» cuya característica principal sería la sociabilidad. Nunca he disimulado mi deuda con el autor de esta intuición, o más bien de esta nueva vía de investigación. Mi mérito ha consistido en ir más lejos, en poner la sociabilidad en relación con condiciones de vida objetivas más que con un bastante vago «temperamento» y sugerir, finalmente, que la sociabilidad podía ser una categoría útil de la sociología histórica y la historia social, entonces absortas en los análisis de origen económico.

---

12 Obrero de Barjols, insurgente activo, célebre por haber sido «fusilado dos veces». Abatido por disparos de soldados, dejado por muerto en una fosa, hospedado y cuidado por campesinos, fue luego denunciado, entregado y, esta vez, fusilado a muerte.

13 Editado en Plon en 1970, reeditado en seguida por Seuil en 1979, la obra cuenta la parte rural de mi tesis sobre el Var.

14 Fernand Benoît, *La Provence et le Comtat Venaissin,* París, Gallimard, 1949.

Esta «sociabilidad meridional», que dio lugar a una tesis de tercer ciclo, pudo ser publicada en 1966 en Aix-en-Provence, en edición multigrafiada,[15] y en 1968 en París, en libro,[16] es decir, antes de la tesis principal, defendida en 1969 y editada en 1970. Fui entonces señalado como «inventor de la sociabilidad» antes de ser «historiador de la República».

Podía haberse producido una auténtica bifurcación entre mi propia curiosidad y mi especialidad.

Gracias a mi nombramiento[17] en París en 1972, «mi» sociabilidad desembocó en estudios de extensión nacional, principalmente en un libro que juzgo importante, *Le cercle dans la France bourgeoise (1810-1848). Étude d'une mutation de sociabilité,* que fue publicado por una prestigiosa editorial.[18]

Esta mutación (el fenómeno moderno del Círculo o del Café-Círculo se impuso poco a poco a la cercanía propia de la antigua institución del Salón y casi en contraposición a ella) era el objeto central y específico de este estudio. Lejos de la Provenza, de los campesinos y de la República. Era otro ámbito de investigación, que audazmente anunciaba que sería extenso, primero con un estudio de la sociabilidad popular a lo largo del mismo medio siglo, y después con un estudio de la diversificación de la vida asociativa en general en la segunda mitad del siglo XIX. Habría podido convertirme desde ese momento en el maestro, o en uno de los maestros, de dos grandes áreas de la historia social francesa del siglo XIX que se constituían entonces: la historia de las asociaciones de participación voluntaria (la sociabilidad organizada, «del club de petanca al partido político») y la historia de las costumbres (hábitos, vida privada, familia, folclore, impregnadas todas ellas de sociabilidad informal).

---

15 Maurice Agulhon, *La sociabilité méridionale. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIIIe siècle* (2 vols.), Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1966.

16 En la colección «L'histoire sans frontières», entonces dirigida por François Furet y Denis Richet. Maurice Agulhon, *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale,* París, Fayard, 1968.

17 [Como profesor de la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne)].

18 En la colección de Cahiers des Annales. Maurice Agulhon, *Le cercle dans la France bourgeoise (1810-1848). Étude d'une mutation de sociabilité,* París, Armand Collin, 1977.

De lo social a lo político

Como sabemos, los dos libros prometidos no fueron escritos y no completé la vocación o el magisterio que apuntaba.

¿Por qué? ¿Retornaba el infiel a la República como el desertor a la bandera? No, no hallo nada de esto en mi memoria.

Por el contrario, encuentro el recuerdo de un gran sabio, a la par que hombre influyente, recientemente desaparecido pero no olvidado, Georges Duby.[19] Para mí resulta de nuevo una circunstancia contingente —digámoslo, de una manera más sencilla, una suerte— haber sido, en 1957, reclutado por Pierre Guiral[20] como asistente de Historia Moderna y Contemporánea en la facultad de Letras de Aix-en-Provence, en la que George Duby ocupaba la cátedra de Historia Medieval. El número de historiadores era restringido entonces en las «secciones» de Historia de las facultades provinciales. Duby podía pues conocerme, y me conocía de hecho, a pesar de las dos barreras que podían separarnos (entre medievalistas y contemporaneístas y entre profesores y asistentes —sin contar todavía con la barrera de la diversidad política, igualmente presente). Duby, aunque todavía muy provincial, era ya un especialista en proyectos editoriales de obras de síntesis a la vez que eruditas y destinadas al «gran público», e inspiradas por las nuevas tendencias históricas (en líneas generales, la escuela de *Annales*). Aunque todavía no había publicado más que artículos de erudición, me hizo el honor de reclutarme para su primera historia colectiva de Francia, la de Larousse,[21] titulada simplemente *Histoire de la France*. Este primer éxito fue el origen de otro: Seuil me confió a su vez el volumen sobre la Segunda República de su *Nueva historia de la Francia contemporánea* (colección Points Histoire, en formato

---

19 El hombre y la obra son tan célebres como para ser presentados aquí. He insistido en su rol de animador de ediciones en la reseña que estuve encargado de escribir sobre él. Maurice Agulhon, «Georges Duby, 1919-1996», *Universalia*, 1997, pp. 466-467.

20 Pierre Guiral, historiador de las ideas, de la prensa y de la libertad (tesis sobre Prévost-Paradol, contribución a la historia general de la prensa francesa): ver al respecto el volumen homenaje que le dedicaron Jean-Antoine Gili y Ralph Schor (dir.), *Hommes, idées, journaux. Mélanges en l'honneur de Pierre Guiral*, París, Publications de la Sorbonne, 1988.

21 Maurice Agulhon, «La IIe République (1848-1852)», en Georges Duby (ed.), *Histoire de la France. Tome II. Dynasties et révolutions (de 1348 à 1852)*, París, Larousse, 1972, pp. 393-421.

de bolsillo).[22] Esta iba a ser la más leída y difundida de todas mis obras, constantemente reeditada desde hace treinta años. Pero era entonces, y sobre todo para mí, el paso de la escala provincial a la escala nacional, de la erudición para la tesis doctoral a la síntesis hecha con fuentes secundarias, y, obligado todavía por las circunstancias, del paso a la reflexión general predominantemente política. Dejaba de ser provenzal, ruralista y experto en análisis de especificidades sociales para convertirme en uno de los dos o tres grandes especialistas en la República de 1848 a 1852. La ocupación, animada desde el exterior como acabo de decir, de un nicho de mercado editorial y comercial disponible tuvo, pues, más importancia para la explicación biobibliográfica que aquí esbozo que la llamada de la bandera de la República.

Recordaré más tarde la importancia intelectual de mi nueva vocación por este periodo abordado a dicha escala.

Llegado a la primera división, como dicen los deportistas, gracias a la mediación de Duby, las editoriales innovadoras y un periodo cronológico muy poco disputado, permanecí en este durante mucho tiempo, para luego ser llevado, siempre en el terreno de la síntesis, como autor de reflexiones generalistas, hacia el siglo XX, lo que tendré que explicar un poco más adelante.

Evidentemente me mantuve, institucionalmente, en el microcosmos universitario como el hombre de 1848, y durante mucho tiempo animé lo mejor que pude lo que se movía en el corazón del siglo XIX. Y, a título personal, como analista preciso e investigador de primera mano, escribí dos artículos originales a los que, con o sin razón, tengo mucho aprecio: uno sobre los orígenes politicosociales de un problema inesperado, la protección de los animales,[23] y el otro sobre la irrupción en provincias de un tipo de hombre nuevo, el político de la capital de cantón.[24]

Dicho esto, y a pesar del posible interés en lo que precede, ¿qué es lo que podía llevar a un experto en el siglo XIX a ponerse a escribir sobre el siglo XX?

---

22 Maurice Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République (1848-1852). Tome VIII. Nouvelle histoire de la France contemporaine*, París, Seuil, 1973.

23 Maurice Agulhon «Le sang des bêtes. Le problème de la protection des animaux en France au XIXe siècle», *Romantisme, Revue du XIXe siècle*, núm. 31, 1981, pp. 81-109.

24 Maurice Agulhon, «Madame Bovary une lecture historique», *Études normandes*, núm. 1, 1992, pp. 7-20.

Del siglo XIX al XX

En primer lugar, el paso del tiempo, que poco a poco hace entrar en la historia lo que anteriormente estuvo de actualidad política. En las generaciones que, por poco, han precedido a la mía, los historiadores de renombre desarrollaron tesis sobre el comienzo del siglo XIX antes de iniciar una segunda y larga trayectoria de investigadores y maestros del siglo XX. Nos estamos refiriendo al añorado Jean-Baptiste Duroselle o a René Rémond.

Uno también puede interesarse en el siglo XX porque ve que se desarrollan problemas que ha localizado en el siglo anterior. Así, pensando esta vez en mi propio ejemplo, podría decir que lo esencial del proyecto político de la República de Jules Ferry, la Escuela, era el resultado de la franca decepción política de los revolucionarios de 1848: el sufragio universal en sus comienzos se volvió contra la democracia republicana, luego el sufragio universal no era la panacea. La panacea sería el sufragio universal completado por la instrucción pública laica que republicanizaría al ciudadano. En este importante punto, la Tercera República fue más bien la hija, en ocasiones ingrata, de la Segunda República.

Pero ahí de nuevo me encontré con la llamada de las editoriales. «Se» me propuso escribir sobre el siglo XX y me dejé convencer, aunque a veces con más vacilación que diligencia. El primero en aceptar fue André Nouschi, para los manuales de la editorial Nathan, y luego de nuevo Georges Duby, para la gran historia de Francia ilustrada, publicada por Hachette.

Duby, asociado, en igualdad de condiciones, con Emmanuel Le Roy Ladurie y François Furet, buscaba un cuarto compañero. Los tres grandes, ya *vedettes*, tuvieron la amabilidad de pensar en mí, que era un poco menos conocido. Acepté los términos generales, agradecí y sugerí que podría hacer el siglo XIX, mi dominio, y dejar a Furet el siglo XX, siglo en el que, siendo más parisino que yo, conocía a más de un actor vivo. Pero Furet lo rechazó, porque quería, no sin razón, tratar el siglo XIX como una prolongación de su lectura de la Revolución. Tendría entonces que ocuparme del siglo XX o nada. Así pues, acepté el prestigioso encargo y además le cogí el gusto... También es cierto que mi pasado político remaba en esta misma dirección.

Desde 1970, como una excepción, me vi empujado por un amigo a escribir una monografía, basada en una investigación erudita sobre la jornada marsellesa del 12 de noviembre de 1947 (aquella que vivieron las

compañías de las CRS[25] de ideología comunista en una posición delicada delante del motín de sus camaradas).[26] El libro tuvo poco éxito entre el público pero fue bien valorado por los expertos: se trataba de un relato honesto, tan alejado de la apología como de la denuncia furibunda, y era capaz de sugerir la existencia en el PC de fluctuaciones y complejidades, en lugar del monolitismo esperado. Resultaba raro en la época y evidentemente esto fue lo que me valió en 1974 para ser designado por Henri Michel para presentar el coloquio sobre el Partido Comunista Francés organizado por el CNRS[27] con ocasión del trigésimo aniversario de la Liberación.[28]

Con estos precedentes, pasado el tiempo, terminé por pensar que, habiendo el comunismo —que había conocido desde el interior entre 1946 y 1960— entrado en la historia, yo era un historiador bastante bien preparado para realizar su análisis. Esta fue una de las razones que finalmente me hicieron aceptar la proposición de Georges Duby y François Furet.

El comunismo también ha influido en mi obra por otra vía, aquella que lleva a De Gaulle. Todavía era militante en 1958 cuando llamamos a resistir el golpe de Estado del 13 de mayo del general, en el que veíamos muchas similitudes con el del 2 de diciembre de 1851 de Badinguet.[29] Como buen militante que era, había proferido y difundido estos discursos con bastante implicación. Me convertí, por lo tanto, como historiador consolidado, en uno de los expertos reconocidos sobre el 2 de diciembre de 1851. Era, por tanto, el hombre de Francia mejor colocado para conocer la enorme diferencia entre la realidad del terror blanco de diciembre de 1851 a enero de 1852 y el clima de campaña electoral libre y bonachona de mayo a septiembre de 1958. La declaración implicaba pues un doble deber en el que la competencia y la honestidad acumulaban sus exigencias. Es el

---

25 [Compagnies Républicaines de Sécurité, cuerpo de policía nacional en Francia creado en 1944 por el general De Gaulle para la represión de manifestaciones].

26 Maurice Agulhon y Fernand Barrat, *CRS à Marseille. La police au service du peuple (1944-1947)*, París, A. Colin, 1971.

27 [Centre Nationale de la Recherche Scientifique. Uno de los principales organismos de investigación científico en Francia].

28 Maurice Agulhon, «Les communistes et la libération de la France», en *La libération de la France. Actes du colloque international (París, 28-31 octobre 1973)*, París, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1976, pp. 67-90.

29 [Sobrenombre satírico de Louis Napoleón antes de ser emperador].

origen de *Coup d'État et République,*[30] al que seguiría *De Gaulle, histoire, symbole, mythe.*[31]

Esta última obra, en la que el «símbolo» y el «mito» ocupan un lugar principal, es también, por otro lado, el producto del último gran punto de inflexión de mi carrera —tras la transición al generalista político y luego al siglo XX—, la transición a la historia de lo simbólico en imágenes.

De lo «real» a lo simbólico

Seré más breve sobre este capítulo, hoy en día mejor conocido. Me gustaría solamente rechazar de nuevo la idea complaciente y demasiado lógica según la cual había dirigido un proyecto de compendio de la República francesa: después de haberla estudiado en sus obras políticas e institucionales, y mientras que otros la estudiaban en sus doctrinas mejor de lo que pudiera haber hecho, habría decidido estudiar sus representaciones visuales, «Marianne» en una palabra.[32]

Únicamente que las cosas no ocurrieron así y me topé con el tema, y con el interés por el tema, en el terreno de la erudición local —un poco como me había topado con la sociabilidad— mucho antes de ver una posible prolongación lógica de la temática nacional. Fue en el Var, con su insurrección de diciembre de 1851 *(La République au village),* donde descubrí la curiosa tendencia de las muchedumbres revolucionarias a destacar a la (infrecuente) mujer militante para representar a la «diosa» y llevar la bandera. Y fue en el Var, yendo de pueblo en pueblo para consultar los archivos, donde descubrí en muchas plazas públicas que la República triunfante de los años 1880 había colocado sus efigies hasta sobre las fuentes.

Comencé a coleccionar estas «mujeres» como una curiosidad menor, un *hobby* de vacaciones, en el Var, después en toda Provenza, como fuen-

---

30 Maurice Agulhon, *Coup d'État et République,* París, Presses de Sciences Po, 1997.

31 Maurice Agulhon, *De Gaulle, histoire, symbole, mythe,* París, Plon, 2000 (reeditado en 2001 en Hachette Litérattures, Colección Pluriel).

32 Maurice Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880,* París, Flammarion, 1979; id. *Marianne au pouvoir. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914,* París, Flammarion, 1989; e id. *Les métamorphoses de Marianne. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1914 à nos jours,* París, Flammarion, 2001.

te de un posible estudio marginal de folclore meridional, antes de darme cuenta de que en París también había estatuas y diosas Razón, y que la mujer estaba también sobre los sellos postales, y que Marianne... En resumen, que la alegoría *femenina* de la República era un posible gran tema. Se convirtió en uno de mis temas de trabajo, después en el principal y, finalmente y en lo sucesivo, en el casi único y probablemente el último.

Tales son los encuentros del primer tipo, aquellos de la contingencia biográfica, editorial, profesional, y aquel de las revelaciones que ofrecen, inagotablemente innovadores y sorprendentes, los archivos y bibliotecas.

Para continuar con esta reflexión, nos queda por reflexionar sobre los encuentros de ideas.

Encuentros imaginarios

Karl Marx

En la época comunista, yo era oficialmente marxista leninista.

Mi «patrón» Labrousse podía también ser considerado como un marxista. Por respeto a él, nunca hablé mal de Karl Marx. Por lo demás, incluso sin este componente emocional, siempre he respetado la figura de Karl Marx. Joven de la burguesía acomodada, hijo de un funcionario judío convertido al protestantismo para asegurar su posición en una monarquía prusiana en proceso de modernización vagamente liberal, tenía una buena base de partida. Estaba bien dotado para el trabajo intelectual. Todo le destinaba a una confortable carrera en el servicio público o en la universidad. Por convicción, sacrificó estas perspectivas y se convirtió en un publicista subversivo, agitador, militante, exiliado, expatriado; dependiendo ampliamente de los subsidios del amigo Friedrich Engels, heredero por suerte de una fábrica... Ejemplo clásico de sacrificio de una carrera por sus convicciones.

¿Qué convicciones? Decir que el capitalismo extrae beneficios a costa de los obreros que venden su fuerza de trabajo en condiciones muy injustas; decir que en ello radican las bases de la lucha de clases que, con la toma de conciencia, se trasladará un día al plano sindical y después al político; decir que esto es importante y, por generalización, que la suce-

sión de sistemas económicos constituye uno de los motores de la evolución humana —lo que, *grosso modo,* es muy cierto, nadie lo había dicho con la misma fuerza antes que él, y merecía ser dicho—. Honor pues a Karl Marx como persona, a Karl Marx como teórico y a la clase obrera, un poco menos despreciada gracias a él. Siempre he pensado esto. Y he realizado por mi parte algunas contribuciones, aunque muy fragmentarias, a esta historia, al relatar los comienzos del «movimiento obrero» en el arsenal de Toulon así como en las industrias de tapones de corcho en el macizo de Maures. Sin contar las luchas más o menos equivalentes de los campesinos pobres de la misma región, para las que Marx no ofrecía modelo.

¿Dónde está el problema entonces? ¿Quiero decir, mi problema con el marxismo?

Sobrevino cuando fui llamado, como ya he dicho, a realizar la historia general de la Segunda República. Era necesario en primer lugar relatarla entera, en toda su duración. No, la noche no cayó sobre la República a finales de junio de 1848, con la represión de la insurrección obrera por el gobierno Cavaignac. Era una lucha de clases (¿cómo llamarla de otra manera?) y, en esta lucha, el acontecimiento de junio formaba la clausura de un episodio, el final de un desgraciado capítulo. Pero la lucha de los republicanos para fundar un derecho político nuevo (segundo semestre de 1848) y después para defenderlo (pacíficamente desde enero de 1849 a noviembre de 1851, militarmente en diciembre de 1851) continuó. Estos pocos años demostraron que «la República burguesa» no estaba pues compuesta solamente por «burgueses» que querían derrotar a obreros, sino también por «republicanos» que defendían el nuevo derecho democrático y liberal; para los mejores de ellos, la misma energía que les había hecho rechazar el espectro de una dictadura blanquista en junio de 1848 es la que les haría resistir a la dictadura bonapartista en diciembre de 1851.

Un Cavaignac *no se reducía,* pues, a su rol represivo en la lucha de clases, continuó siendo un republicano, y lo demostrará. Decir esto, escribirlo incluso... podía pasar por una especie de rehabilitación de Cavaignac, cuya imagen, en la izquierda, todavía es hoy en día mala, y esto ha hecho que fruncieran el ceño aquí y allá. Pero qué —*magis amica veritas...*—.

Mi idea, que creo justa, en términos generales es esta: si la lucha de clases existe, es una meritoria y enriquecedora aportación de Karl Marx a nuestros estudios, pero *no ha suprimido* por tanto el resto de las luchas y problemas. Después de todo, para quien conozca, aunque sumariamente, el siglo XIX francés, es evidente que los notables de izquierda y derecha (partidarios de los principios de 1789 contra partidarios de la contrarrevolución) han pasado mucho más tiempo y realizado más esfuerzos para luchar *entre ellos* que para batir a la clase obrera.

La historia real, aquella que deben reconstruir los historiadores serios, es aquella de *conjunto:* contar e intentar explicar la política francesa real es procurar mostrar cómo han *interferido* la lucha de clases proveniente de la sociedad económica y «la guerra de religión» entablada en 1789 entre el campo del progreso global y el de la reacción.

Cuando tenemos esta visión de conjunto podemos comprender mejor los enigmas particulares sobre los que tropiezan los autores simplificadores. «Enigma» es de hecho la palabra que empleó hace poco el autor de un simpático y complejo relato de la Comuna de París (Georges Soria, publicista comunista, luego marxista ortodoxo) para calificar la nominación de Cluseret a la cabeza del esbozo de ejército de la comuna.[33] Cluseret era un militar de formación y en los años sesenta había recorrido el mundo para luchar por todos los lugares donde se luchaba (Sicilia, Irlanda, Estados Unidos...). Para Soria, Cluseret era pues un «aventurero». Sin embargo, bastaba con saber que Cluseret, al igual que un Garibaldi, por todas partes había participado en batallas nacionales-burguesas y siempre en el bando considerado como «bueno» por los espíritus liberales y republicanos. Y esta aspiración a una «República universal» era un valor, en el espíritu de los revolucionarios de la Comuna, tan importante como la justicia social.

Jacques Rougerie dejó escrito ya en 1964,[34] que los revolucionarios de la Comuna mostraban más odio contra los curas que contra los patrones, lo que los hacía republicanos clásicos antes que anticipadores del socialismo. La Comuna evidenciaba la lucha de clases por su reclutamiento y su

---

33 Maurice Agulhon, «La tradition politique du peuple de Paris de Waterloo à la Commune», en Jean-Louis Robert y Danielle Tartakowsky (dir.), *Paris le peuple (XVIIIe-XXe siècles),* París, Publications de la Sorbonne, 1999, pp. 131-146.

34 Jacques Rougerie, *Procès des communards,* París, Gallimard, 1964.

implantación, pero no por sus motivaciones; se pensaba, sobre todo, como un movimiento republicano resuelto a impedir un regreso de la Monarquía que se creía inmediato.

El futuro les desmentirá ya que la República se consolidará durante los años siguientes gracias a la adhesión de Thiers y al acuerdo imprevisible pero decisivo del oportunismo de Thiers con el de Gambetta. Pero esto, por aquel entonces, en la primavera de 1871, los revolucionarios ni lo sabían ni podían adivinarlo. Caprichosa e inclemente, la historia ha vuelto su lucha irrisoria, si no absurda.

Pero nosotros, que «sabemos lo que ocurrió a continuación», estamos bien situados para comprender los sentimientos que podía inspirar el Thiers de los años 1830-1870, muy distintos de los del Thiers de 1872-1887. Y comprendemos todavía mejor estas diferencias si no tenemos en cuenta solamente la memoria de los hechos en bruto sino también la pluralidad de determinaciones que dirigen su reagrupación. Tenemos que buscar un análisis completo, tenemos que estar en contra de la simplificación, debemos oponernos en ocasiones a las amistades bien intencionadas sentimentalmente pero cuyo espíritu peca de dogmatización.

Michel Foucault

Llego a conclusiones un tanto parecidas al discutir la aportación a la historia de otro gran filósofo, Michel Foucault (1926-1984). No se trata de un personaje histórico conocido por las bibliotecas y los cursos de la Sorbona sino de un vecino próximo.

Formados en la Escuela Normal Superior (Ulm) en la misma promoción (1946), nos leímos recíprocamente y pudimos tener conversaciones y debates entre amigos. Soy la persona que ha contribuido más activamente en la organización del debate entre el autor de *Vigilar y castigar* y los historiadores especialistas de los problemas sociales en el corazón del siglo XIX. Quedan algunos rastros escritos *(L'impossible prison)* que revelan a la vez mucho respeto y algunos irreductibles desacuerdos.[35]

---

35 Ver el debate Agulhon-Foucault en Michelle Perrot (dir.), *L'impossible prison,* París, Seuil, 1980, pp. 313-317.

Foucault es un genio imponente, un filósofo de envergadura excepcional, reconocido por sus pares desde su tesis doctoral.[36]

Al comienzo de su obra se encuentra una potente intuición sobre los peligros de la razón. La razón (crítica) es lo que opera las distinciones y clasificaciones. La razón práctica, moderna, aplicada a la sociedad, es lo que incita a materializar estas clasificaciones. Aislar los delincuentes de las gentes honestas es plantear el principio del encarcelamiento. Aislar a los enfermos es crear el hospital. Aislar a los locos es crear el asilo. Al final de la lógica de la razón está —he aquí la palabra clave— la «reclusión». Esta es la nueva justificación de la recurrente sensibilidad anarquista para la que el Estado moderno es peligroso.

Aplicada a la historia del primer siglo XIX, esta inspiración llega a sugerir una imagen muy negra del régimen liberal resultante de 1830, que es sin duda el más novedoso para la humanidad y la libertad en su época.

En el odio banalizado contra Luis Felipe y la burguesía prudhommesca, el anarquismo intelectual de Foucault releva al obrerismo proveniente de Marx. Para Marx y sus seguidores hasta el comunismo contemporáneo, el Estado era detestable porque estaba «al servicio del Capital». Para Foucault y sus seguidores libertarios de hoy en día, el Estado es detestable intrínsecamente, ya que es el Estado la razón organizadora.

¿En este desprecio al Estado burgués, liberal y moderno, Estado verdaderamente afirmado como tal en 1830 y desarrollado durante la Tercera República, dónde está el error?

Nos gustaría sugerir, como acabamos de hacer con Karl Marx, que el error no está en el análisis innovador (la intuición inicial que vincula la razón clasificadora con la «reclusión»), sino en la visión excluyente de esta innovación. Tomemos un ejemplo.

Uno de los blancos favoritos de Foucault y los libertarios hasta nuestros días es la ley de 1838 que ha creado los asilos de alienados (hoy en día hospitales psiquiátricos, uno por departamento en principio). Ley de «re-

---

36 Ver la excelente biografía de Michel Foucault de Didier Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, París, Flammarion, 1989.

clusión» típica y peligrosa, vista desde la actualidad, porque el internamiento era a menudo decidido muy fácilmente. En la actualidad se discute y enmienda.

Pero si usted, historiador ordinario, no especializado en psiquiatría sino dedicado al siglo XIX francés, examina la cuestión bajo la forma siguiente: «¿Cómo se trataba a los enfermos mentales antes de la ley de 1838?», ¿qué encontrará? Esquemáticamente lo siguiente: existían sanatorios con infraestructura médica, pero eran privados, de pago, luego eran inaccesibles para las familias de clases pobres. En las casas de los pobres, los locos, o bien se quedaban en su familia, si eran más o menos tolerables, aunque era un calvario para sus parientes; o bien, solitarios, se deslizaban hacia la decadencia y el vagabundeo, «el tonto del pueblo», personaje típico; o bien, si eran verdaderamente demasiado peligrosos para ser dejados en libertad, eran encerrados, no importaba dónde, allí donde se podía, en un hospicio de ancianos o en una prisión, calvario esta vez para los compañeros de infortunio, viejos o prisioneros no locos... Y todo esto sin cuidados médicos apropiados.

Cuando se hace este recorrido completo de las situaciones sociales reales, nos vemos obligados a convenir que la ley de 1838 fue filantrópica y liberal, no por antífrasis, sino simple y llanamente.

La historia debe apreciar los hechos y los efectos desde una mirada global y no desde el fogonazo fulgurante, a la vez que parcial, del especialista.

François Furet

Tomaré con mucho gusto un último ejemplo de este precepto banal a propósito de otro gran historiador, François Furet (1928-1997). Como Foucault, es de mi generación. Más que Foucault, él fue un amigo personal —el vínculo de nuestra juventud, en su caso, no estaba construido por la calle Ulm, sino por la militancia política del barrio latino—. Amigos y asociados en diversas aventuras diversas —que he relatado más arriba—, hemos estado en bandos diferentes en la época del bicentenario de la Revolución. El antagonismo ha sido público y notorio, pero ha afectado mucho menos a nuestros sentimientos recíprocos de lo que se podría creer. Poco importa al resto. Me gustaría solamente decir que no

hay —como con Foucault— ninguna indecencia de mi parte en continuar una discusión tras el fallecimiento del compañero, ya que la había comenzado cuando estaba vivo, tanto por escrito como cara a cara. Y no hay por mi parte ningún abuso de la situación al proseguir este debate con alguien desaparecido, porque las tesis de este desaparecido gozan de buena salud; son mayoritarias en el pequeño mundo universitario y mediático, y soy yo quién todavía hoy en día se siente acusado, sospechoso de criptoestalinismo o de republicanismo retrasado, o bien de una vaga mezcla de las dos taras.

Tanto Furet como yo, igualmente desvinculados del estalinismo juvenil de antaño, estábamos vinculados a la libertad política. La cuestión es saber quién, en la historia, la defiende y quién la ataca.

Furet piensa que la herencia de la Revolución francesa ha sido peligrosa para la libertad, generadora de tendencias liberticidas, y que se habían equivocado pues al proceder a la famosa celebración del bicentenario. Por el contrario, pienso (como pensaban todos los republicanos de antaño) que la herencia de la Revolución ha sido esencialmente liberadora, y que el bicentenario siempre era pues una buena y útil pedagogía cívica.

No retomaré aquí mis escritos sobre este tema, sino que reenvío solamente al principal, al más claro y más preciso de entre ellos, aquel que figura en la cabecera del número «La Libertad» de la revista *Pouvoirs*.[37] Me mantendré, siguiendo el espíritu de esta reunión, en la descripción metodológica del debate. Como en los casos precedentes, más antiguos y más ilustres (Marx y Foucault), creo que hay que señalar a la vez *la fuerza de una idea* (alabable) y la *hipertrofia de su valor explicativo* (cuestionable).

La idea del gran especialista de la historia de las ideas en que se convirtió Furet (cien veces más competente que yo en este terreno) consistía en poner en evidencia las virtualidades antiliberales del pensamiento de Jean-Jacques Rousseau y encontrar su influencia nefasta en algunas de las principales teorías constitucionales (Sieyès), en algunas teorías sumarias seguidas de efectos (el Terror), en la tradición jacobina y sus veleidades de

---

37 Maurice Agulhon, «La conquête de la liberté», *Pouvoirs,* núm. 84, 1998.

explosión dictatorial en el siglo XIX (el blanquismo) y finalmente en la facilidad con la que el terreno había sido preparado de esta manera para el estalinismo (el Comité de Salud Pública era un precedente nacional y reputado honorable a la dictadura del proletariado).

Contra esta hidra jacobina, crecida en el corazón mismo de la Revolución, la defensiva liberal, todavía frágil hasta el siglo XX, no podía desarrollarse más que en pensadores liberales marginales y meritorios: Benjamin Constant y Tocqueville. Jacobinismo (proveniente de la Revolución) y liberalismo (nacido contra ella) son los antagonistas abstractos de este gran duelo penosamente ganado por el segundo.

Mi objeción es que este duelo está demasiado desvinculado de la complejidad de la historia real como para ser útil a su comprensión.

Hay que recordar que, durante mucho tiempo, los principales actores de la historia política francesa posrevolucionaria no fueron los hermanos enemigos liberal y jacobino, sino un enorme bando contrarrevolucionario: partido del orden, clericalismo, monarquismo, tradición y autoridad bajo todas sus formas. Partido siempre amenazador por ser mayoritario en el país hasta los alrededores de 1880, y frente al que, a pesar de sus lógicas interiores, liberales y jacobinos se han visto frecuentemente obligados a unir sus fuerzas. Tuvieron los liberales a la francesa que jacobinizarse un poco en esta frecuentación histórica y —recíprocamente— los jacobinos a la francesa aprender los procedimientos de la libertad, en resumen, hacerse republicanos. Pero todo esto ocurrió mediante luchas complejas, confusas si se quiere, en las que las doctrinas contaban menos que las pasiones y las coyunturas.

Si se considera la evolución global de nuestro país desde lo alto, tan alto como para desvelar las grandes masas y corrientes, no nos queda sino reconocer que todas las libertades democráticas de las que disfrutamos han sido establecidas por los regímenes que apelaban expresamente a la Revolución (Monarquía de Julio, Segunda y Tercera República), y que, por una verdadera confirmación *a contrario,* cada vez que un poder político ha profesado hostilidad a la Revolución, las libertades de los ciudadanos han sido amenazadas (final de la Restauración, Segundo Imperio en su periodo autoritario, «Orden Moral» y, finalmente, Vichy).

En nuestra historia globalmente considerada, no nos queda sino reconocer que el vínculo entre cultura de la Revolución e instauración de las libertades es positivo y no negativo. Ninguna consideración sobre el jacobinismo como fermento del autoritarismo latente puede prevalecer contra esta evidencia.

Hay que verlo todo. Para tomar un ejemplo a menudo utilizado por François Furet, el deplorable fenómeno de la fuerza del comunismo estalinista en Francia de 1934-35 a 1956. No se negará que este desarrollo se vio facilitado por el respeto que acostumbraba a profesar la izquierda a la Revolución, incluida la dictadura robespierrista (ver la obra de Albert Mathiez). Pero hay que ver también que, al lado, la misma cultura republicana, tan diversa, constituyó el freno más eficaz a la expansión del estalinismo en Francia. Para contrarrestar a los estalinistas en el movimiento obrero y en el microcosmos intelectual y universitario, la tradición republicana, en su versión socialista democrática, no ha tenido más que retomar y trasladar la vieja y eficaz panoplia del anticlericalismo forjada durante un siglo de polémicas populares: vosotros sois el partido extranjero (Roma) —el partido de la disciplina tonta y sin crítica—, el partido del espíritu serio, refractario al honor galo.

En términos de mentalidades colectivas —he aquí un aspecto esencial de la realidad global por el que luchamos—, el anticomunismo debe al menos tanto a la tradición republicana como el comunismo. Amén de que el comunismo en Francia no ha conseguido tener una presencia importante más que en el periodo (posterior al giro de 1934) en el que había dejado de preconizar el poder de los Sóviets para aceptar el viejo marco del electoralismo republicano.

Ahí de nuevo, me parece que tenemos razón a la hora de preferir una mirada de generalista exhaustivo a los razonamientos de un especialista en un sistema. Por muy preciados que sean los sistemas en sus aportaciones particulares, hay que integrarlos. Lo que por otra parte no es fácil ya que quedará por debatir la calidad de las múltiples construcciones sintéticas propuestas.

Tal es el estado actual del balance de reflexiones y preceptos (al final de la carrera, al final de la vida, tenemos el derecho de predicar un poco...) que habéis tenido la amabilidad de pedirme.

EL COMIENZO DEL MOVIMIENTO EN LAS CIUDADES PEQUEÑAS. APUNTES DE HISTORIA COMPARADA[1]

> ... ¿Has visto el comienzo del Movimiento en las ciudades pequeñas?
>
> —No —dijo Robert Jordan.
> —Entonces, tú no has visto nada...
>
> HEMINGWAY, *Por quién doblan las campanas,* capítulo X

Por «el Movimiento» se conoce al levantamiento militar de Franco contra el Gobierno republicano en julio de 1936. Esta rebelión produjo como reacción un levantamiento popular, a la vez defensivo y ofensivo, y es de esto de lo que vamos a tratar aquí: explosión de anarquía, defensa republicana o Revolución, según los puntos de vista.[2]

En cuanto a las «ciudades pequeñas», existen centenares, quizá millares de ejemplos, y sin embargo pueden permanecer anónimos. («Pablo me dijo que era Ávila. —Miente. Quiso que fuera una gran ciudad. Su ciudad es..., y nombró una ciudad pequeña»).[3] Asimismo, en este otro relato de

---

1 Maurice Agulhon, «Le début du mouvement dans les petites villes: esquisse d'histoire comparée», en *Mélanges à la mémoire d'André Joucla-Ruau,* vol. I, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1978, pp. 51-62. Este artículo se ha beneficiado de algunas observaciones formuladas por nuestro colega Émile Témime, a quien renovamos la expresión de nuestra amistosa gratitud.

2 Podemos leer sobre este tema en francés: Pierre Broué y Émile Témime, *La Révolution et la guerre d'Espagne,* París, Minuit, 1961; Hugh Thomas, *La guerre d'Espagne,* París, Robert Laffont, 1961; y por último Pierre Broué, *La Révolution espagnole,* París, Flammarion, 1972.

3 Ernest Hemingway, *Pour qui sonne le glas,* París, Livre de Poche, 1971, p. 110. Según Hugh Thomas, *op. cit.,* p. 184, los hechos relatados o trasladados por Hemingway habrían ocurrido en Ronda, Andalucía. Ávila está en Castilla la Vieja. Pero poco importa aquí. Basta con señalar que este tipo puede encontrarse en Andalucía, Aragón o en algunas

los comienzos de la guerra civil que dos buenos periodistas han reconstituido para integrarlo en su biografía del torero *el Cordobés*,[4] hay dos ciudades andaluzas, grandes y muy individualizadas, Córdoba y Sevilla, que los franquistas dominan primero; y además existe una masa de «pequeñas ciudades y pueblos del valle del Guadalquivir» en las que el pueblo encuadrado en partidos obreros y democráticos tomó y conservó el poder algunos días antes de ser vencidos. La región natal de su héroe, Palma del Río (doce mil habitantes a pesar de todo), es una de esas localidades, típica pequeña ciudad, o gran burgo rural (lo que viene a ser lo mismo); un «pueblo», en español.

Este encuadramiento del pueblo campesino (o de su gran mayoría) en importantes aglomeraciones de varios miles de habitantes y, correlativamente, el carácter de motín urbano que reviste la revuelta agraria[5] es el principal rasgo de la historia de España que despierta en el especialista de la historia de la Provenza arcaica una cierta impresión de familiaridad y una excusa para atravesar un instante las fronteras.

Por supuesto, las analogías mediterráneas (España latifundista, Languedoc mediterráneo y Basse-Provence y también Italia del sur) no excluyen las diferencias específicas de estructuras y menos aún los desfases cronológicos. La hipertrofia andaluza o siciliana del hábitat rural concentrado no se encuentra más que de forma muy atenuada en los pueblos «urbanizados» o en las pequeñas ciudades rurales del sur de Francia (aquí dos o cinco mil habitantes, allí a veces diez o quince mil);[6] de otra parte, el periodo en el que coexistirán de manera tan pintoresca, y a veces dramática, estructuras y tensiones sociales de tipo arcaico con instituciones políticas modernas, corresponde aproximadamente para Francia a mediados del siglo anterior, pero para España al primer tercio de este siglo. Aquí la Repú-

---

partes de Castilla, pero con exclusión de Cataluña, Levante o el País Vasco, donde la estructura agraria es totalmente diferente. Siempre hay varias «Españas».

4 Dominique Lapierre y Larry Collins, *Ou tu porteras mon deuil*, París, Robert Laffont, 1967.

5 Pierre Broué y Émile Témime, *op. cit.*, pp. 22-25, y Hugh Thomas, *op. cit.*, pp. 60-61.

6 Maurice Agulhon, *La vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution*, París, Clavreuil, 1971, en la que se encuentra una justificación más precisa y referencias bibliográficas.

blica a secas (1931-1939), nuestra Segunda República (1848-1852).[7] Desde luego, el movimiento francés de defensa de la República contra el golpe de Estado militar del 2 de diciembre de 1851 no fue más que una débil, estrecha y breve veleidad, al lado de la lucha encarnizada y masiva de los republicanos españoles.[8] Pero la dimensión de los acontecimientos no nos afecta, si en la naturaleza y la disposición de sus modalidades se desvelan ciertas analogías que permiten esbozar un modelo común. En todas partes, por ejemplo, el asunto tiene una amplitud nacional y, en principio, totalmente política: se trata de defender una Constitución democrática contra un golpe de fuerza militar; pero también por todas partes el «comienzo del movimiento» se fragmenta en pruebas de fuerza *municipal,* en la que los partidos locales presentes están estrechamente determinados por las fuerzas *sociales* locales. En primer lugar, el movimiento es esencialmente una suma de luchas de clases vividas en mil microcosmos urbanos.[9]

I

La crueldad de la lucha viene naturalmente del doble carácter, sociológicamente completo y topográficamente concentrado, del pueblo. La heroína de Hemingway lo dice a su manera («Si usted no ha visto el día de la revolución en una ciudad pequeña en la que todo el mundo se conoce...»).[10] La gran burguesía de los hacendados, que poseía inmensos dominios, la clase dirigente local y, en gran medida, también nacional, están presente en el pueblo, lo habitaban (al menos una parte del año para los más ricos) y frecuentaban las cohortes de obreros agrícolas urbanos que partían cada día de la «Plaza de los Trabajadores» para ir hacia los campos a varios kilómetros de allí. Entre estos dos polos sociales prodigiosamente desiguales en número y nivel de vida, existen categorías intermediarias (médicos y notarios, peque-

---

7 La analogía (siempre aproximativa de todas formas) vale, sobre todo, para las estructuras sociales. En materia de organización política, los partidos obreros y sobre todo la CNT española en 1936 estaban más perfeccionados que la red todavía débil de círculos, cámaras y sociedades secretas de la democracia francesa de 1851.

8 Hemos estudiado este movimiento a escala nacional en *1848 ou l'Apprentissage de la République,* París, Seuil, 1973, y con más detalles para el departamento del Var en *République au village,* París, Plon, 1970.

9 Para esta fragmentación de la Revolución española de julio de 1936, Pierre Broué y Émile Témime, *op. cit.,* pp. 86-87; Hugh Thomas, *op. cit.,* pp. 179 y ss., y Pierre Broué, *op. cit.,* pp. 71 y 74.

10 Ernest Hemingway, *op. cit.,* p. 118.

ños funcionarios, comerciantes), a los que un observador convierte en una «minúscula clase media»[11] mientras que otro los asimila a la burguesía, ya que por desahogo económico y opinión están infinitamente más cerca de ellos que del pueblo. Las clases dirigentes del pueblo se unifican en efecto por su fortuna (del simple desahogo a la extrema riqueza), por diversos signos exteriores (trajes o el título de «don») y también por la opinión autoritaria, conservadora y católica. En el lenguaje que Hemingway presta a su heroína, estas gentes de allá son «los fascistas»; asimilación que desde luego se puede discutir; aunque este no es el lugar: bastara con recordar como típico el empleo del término «fascista» en el sentido espontáneamente sociológico más que político.[12] Por otra parte, aquel que no es rico, y que se ha vuelto un «fascista» por una mezcla de esnobismo y convicción religiosa, se obliga, aunque sea un simple revendedor de útiles agrícolas, a compartir la forma de vida de los ricos: «(Don Guillermo Martín) tenía una manera nada educada de conversar, era sin ninguna duda, fascista y miembro de su Club, y se sentaba al mediodía y por la tarde en los sillones cuadrados de su club para leer *El Debate,* para hacerse embetunar las botas y beber vermut con sifón comiendo almendras tostadas, gambas secas y anchoas».[13]

Todo esto es de sobra conocido como para insistir más en ello. Lo que merece un poco más de atención es la proyección espacial de esta jerarquía en la ciudad pequeña. Los ricos habitan en el centro. Tienen casas en la plaza central o en las calles que llevan a ella (Don Guillermo, ya mencionado, es ahí de nuevo la excepción que confirma la regla: «Su casa [...] no era una casa, porque no tenía mucho dinero... vivía en un apartamento, a tres casas de la plaza»).[14] Pero aquí está la ciudad en su conjunto. «Se construye sobre una meseta por encima del río; hay una plaza con una fuente, bancos y grandes árboles que dan sombra a los bancos. Los balcones de las casas dan a la plaza. Seis calles desembocan en ella y, a su alrededor, salvo en un lado, hay casas con arcadas. Cuando el sol está alto, se puede marchar a la sombra de las arcadas... El Ayuntamiento, era el edificio más grande de la plaza. Allí estaba el reloj incrustado en el muro, y es en este edificio, bajo las arcadas, donde estaba el club de los fascistas. Y bajo las arcadas, en la acera, delante de

11 Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.*, p. 63.

12 El hecho ha sido naturalmente destacado por Pierre Broué y Émile Témime, *op. cit.*, p. 107.

13 Ernest Hemingway, *op. cit.*, p. 129.

14 *Ibid.*, p. 131.

su club, tenían sus sillones y sus mesas. Es allí donde, antes del movimiento, tenían la costumbre de tomar su aperitivo. Los sillones y las mesas eran de acero. Tenía el aire de un café pero más chic».[15]

Este café privado, club (en el sentido inglés del término) o círculo, sede social de la burguesía, cercano pues a la sede política (el ayuntamiento) en el corazón de aquello que la ciudad tiene de más bello y confortable (frescor de los árboles, las arcadas y la fuente).

Más lejos, en las innombrables calles periféricas, llenas de polvo y soleadas, los pobres tienen también sus lugares colectivos en los que encontrar un poco de sombra, de sociabilidad masculina y de concertación; son sus cafés, pero con otra presencia. Se observará en la descripción que sigue,[16] la naturaleza de las bebidas y de las «tapas», que hace un mayor contraste con «el aperitivo» burgués que acabamos de ver.

> En este tiempo en el que no había más que cafés en Palma [del Río]. El nuestro era una gran sala con barra y algunas mesas. Nuestra especialidad eran los bistecs de lomo, de pequeños trozos de cerdo que freía yo misma. Vendíamos el vaso de vino a 10 céntimos. Todo el mundo frecuentaba la barra. Salvo los grandes señores. Aquellos iban a sus propios cafés, como el Círculo de la Amistad. No los veíamos más que cuando pasaban delante de nosotros a caballo o en coche.
>
> Pero todos los otros habitantes venían a nuestra casa, los artesanos y los pequeños comerciantes también. La mayor parte de los clientes bebían en la barra. Algunos se sentaban y jugaban al dominó o al «tute», un juego de cartas. Pero en general eran sobre todo los trabajadores como el padre del Cordobés los que frecuentaban nuestro café. Es por ello por lo que nos lo quitaron después de la guerra. Porque los trabajadores eran socialistas y era en cierto modo su lugar de encuentro favorito. Los anarquistas también venían pero no eran muy numerosos en Palma. Estábamos abonados al *Socialista* y a *La Tierra,* los periódicos republicanos y cada tarde los trabajadores venían a leerlo. En general mi marido los leía también en voz alta porque la mayor parte de los obreros no sabían leer.
>
> Todo esto había comenzado en 1931, con el reemplazamiento de la Monarquía por la República. Nunca habíamos servido tanto vino como la noche de las elecciones. Era una gran esperanza para nosotros, la llegada de la República. [...] Las primeras violencias,[17] Palma [del Río] las había conocido en la confu-

15 *Ibid.,* p. 115.

16 Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.,* p. 53, «Relato de la señora Nino Vallès» (se trata de una antigua propietaria del Café de los Trabajadores, entrevistada por los autores).

17 Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.,* p. 65. Sobre este hecho general, Pierre Broué y Émile Témime, *op. cit.,* pp. 65-66, y Pierre Broué, *op. cit.,* pp. 59-60.

> sión que había seguido a la victoria del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936. Últimas elecciones libres de la nación española que coronaban cinco años tumultuosos de régimen republicano. Aunque los partidos del Frente Popular no hubiesen obtenido en el plano nacional la mayoría absoluta, en las pobres aldeas de Andalucía entre el 60 % y el 70 % de los votos habían dejado los ayuntamientos en manos de socialistas y anarquistas. Para celebrar el éxito de los proletarios, los obreros de Palma se habían precipitado a las calles como cinco años antes con la llegada de la República. Invadida por una muchedumbre chillando de alegría, el café de Nino Vallés donde trabajaba el padre del Cordobés había conocido los mismos desbordamientos de entusiasmo que en 1931. Ahogando sus querellas en un mar de vino, socialistas, anarquistas y comunistas había festejado ruidosamente su victoria. Pero esta vez un sordo rencor envenenaba la euforia popular. La noche de las elecciones un grupo de obreros había tomado el camino del viejo caserón que abrigaba el Círculo Republicano,[18] el club en el que Don Félix Moreno y sus amigos se encontraban. Forzando las puertas y las ventanas, los amotinadores habían, bajo los aplausos de una mujer y sus hijos, prendido fuego al símbolo de sus desgracias.

La perfecta coherencia y complementariedad entre estas dos descripciones a la vez sociales y topográficas continúa en la analogía de los relatos de la «revolución» propiamente dicha. Es una toma de poder local, sea por los motivos propios que tienen para tomar el poder (comer, en el relato andaluz, en el que la requisa de *stocks* de víveres de los graneros de las grandes haciendas ocupa un lugar esencial), sea porque no se puede llevar la lucha a un nivel superior sin estar seguro del nivel comunal. Tomar el poder suponía adueñarse de las armas y neutralizar a los adversarios. Esto conlleva pues dos series de episodios y dos lugares de combate: el ayuntamiento, como corresponde, y el cuartel de la Guardia Civil.

Los «fascistas» y en particular los primeros de entre ellos, los grandes propietarios agrícolas, son hombres de acción, jinetes, cazadores, deportistas (accesoriamente aficionados a la tauromaquia, juego completamente marca-

---

18 No está claro que este círculo republicano sea el mismo que el Círculo de la Amistad citado más arriba. Por otra parte, se dice en todo caso que don Félix Moreno, el gran propietario de Palma del Río, no era monárquico; aceptaba la idea de una república moderna y conservadora. Socialmente esto no cambiaba nada, y no impedía que la palabra República conservara toda su carga afectiva de esperanza para los pobres.

Otra imprecisión lamentable de las descripciones de Lapierre y Collins en lo que concierne a los lugares de encuentro de la gente del pueblo es que no datan la creación de la Casa del Pueblo. No parece en todo caso haber sido nunca totalmente reemplazada por los pequeños cafés como lugar de vida popular.

do por el agrarismo, el carácter aristocrático y el tradicionalismo),[19] son capaces de enfrentarse físicamente a una manifestación o a una huelga, con la ayuda de sus hijos, sus padres y criados fieles (los obreros a sueldo fijo viven en las haciendas). Eran temidos a pesar de sólo tener a su favor el número y el efecto sorpresa. Se encontraron pues detenidos y el ayuntamiento les sirvió naturalmente de prisión (en sus partes inferiores) al mismo tiempo que servía de estado mayor a los nuevos dirigentes revolucionarios del pueblo. Las armas fueron confiscadas en los domicilios de los burgueses en un acto cuya utilidad es evidente pero que también tiene, según ciertos testimonios, un rol simbólico evidente: ¡cuántos obreros tenían un arma de fuego por primera vez en su vida y veían en ello una vía de acceso a la dignidad al mismo tiempo que a la fuerza![20]

No obstante, la fuerza armada más temible y en todo caso la mejor equipada de armas modernas y municiones es la Guardia Civil. Se la asedia, se defiende,[21] sobrepasada en número acaba también por ser vencida, aunque algunos fascistas resueltos acuden a prestar auxilio. Es aquí donde la sangre se derrama por primera vez, porque los guardias civiles se defienden y también porque existe una acumulación de odios:

> Como todo andaluz el padre del Cordobés tenía un apodo. Se le llamaba «el Renco», el cojo. Había heredado el apodo de su padre, un pobre hombre que la Guardia Civil había golpeado un día tan fuerte que se quedó cojo para toda la vida. La Guardia Civil le había pegado porque había participado en una huelga. Era hacia 1900.[22]

Del mismo modo, el Pablo de Hemingway, antes de abatir a un guardia civil le gritó: «Tú, el asesino de campesinos».[23] Así pues, los guardias civiles acabaron con los burgueses en las prisiones improvisadas del pueblo.

---

19 Para este asunto, ver Ernest Hemingway, *op. cit.*, pp. 125-125, y Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.*, pp. 56-60 y pássim.

20 Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.*, p. 79. Esta vinculación al fusil, con este tipo de connotaciones, ha sido destacada por otros observadores citados por Pierre Broué y Émile Témime, *op. cit.*, p. 104.

21 Ernest Hemingway, *op. cit.*, pp. 111-114, y Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.*, pp. 79-80.

22 Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.*, p. 53.

23 Ernest Hemingway, *op. cit.*, p. 113. Sobre este hecho en general, Hugh Thomas, *op. cit.*, p. 59.

Todo este mundo será finalmente (en los dos relatos estudiados al menos) atrozmente masacrado, como una exigencia evidente de la salvación de la República, ya sea *a priori* y preventivamente (relato de Pilar),[24] ya sea antes del abandono de la localidad por las fuerzas populares a la llegada de la contraofensiva franquista (Palma del Río).[25]

Tanto en uno como en otro caso, el rol del cura de ciudad es singularmente parecido. Fue asimilado a los burgueses y a la contrarrevolución por una especie de consenso general. No parece considerar a los amotinados populares como de los suyos ni intenta seriamente apaciguarlos; encerrado con los burgueses, se dedica a prepararlos para la muerte por la confesión y la bendición.[26] Todo ocurre como si formara parte del pequeño mundo destinado a morir, resignado a lo inevitable, pero deseoso de morir según sus reglas.

Finalmente, un último rasgo común a estos relatos es la manera en la que la unanimidad popular del levantamiento republicano (republicano y social, ni que decir tiene), unanimidad en gran medida espontánea, es deliberadamente reforzada por iniciativas de corresponsabilidad. En Palma del Río, en la que el levantamiento se nos presenta como el hecho de un pueblo literalmente hambriento, se come colectivamente: se come las provisiones de las casas y haciendas ricas, se come incluso la carne de los toros de la ganadería de don Félix Moreno, delicia literalmente extraordinaria, en la que la ofensa y el sacrilegio se une al placer desconocido de comer carne fresca.[27] En cuanto al pueblo sublevado por Pablo y Pilar sabemos que se comulga en la ejecución de los fascistas, que una doble hilera de campesinos abate a golpes de mayales («¿Por qué se hace así? —Para economizar los cartuchos. Y para que cada hombre tenga su parte de responsabilidad»).[28]

II

Tal es el modelo, importa poco que la evocación sea tomada de fuentes literarias más que propiamente históricas. La predilección propia del

---

24 Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.*, p. 87.
25 Mismas referencias que las notas 23 y 24.
26 Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.*, pp. 83-84.
27 Dominique Lapierre y Larry Collins, *op. cit.*, pp. 83-84.
28 Ernest Hemingway, *op. cit.*, p. 118.

novelista o del «gran reportero» por los aspectos globales, concretos y pintorescos de las cosas más bien nos favorece. Y también el hecho de que los autores utilizados, extranjeros al mundo ibérico e incluso mediterráneo, hayan sido particularmente sensibles a sus extrañezas específicas.

Habríamos podido evocar también el *Mezzogiorno* italiano, que ha conocido bajo la Monarquía constitucional (1860-1922) la misma mezcla discordante de primitivismo social y política moderna. Contentémonos, a título de ejemplo, con reenviar al desgarrador relato de Giovanni Verga titulado *Libertad,*[29] que relata la revuelta agraria de un gran pueblo siciliano en los primeros años del reino unificado. Así comienza con una reunión «en la plaza»:

> Desplegaron desde lo alto del campanario un pañuelo de tres colores, tocaron a rebato y se pusieron a gritar en la plaza: «¡Viva la libertad!».
>
> Como la mar en furia, la muchedumbre hacía espuma y ondeaba delante del Círculo de Propietarios, delante del ayuntamiento y sobre los peldaños de la iglesia: un mar de bonetes blancos; las hachas y guadañas resplandecían...

Se continuó con la masacre de los aristócratas (los don..., los «sombreros»)[30] y, después, por la vuelta de las fuerzas, la represión, alternancia de crueldades desesperanzadoras.

En la Francia meridional del siglo pasado, este modelo solo estaba presente de una forma atenuada e híbrida. Está especialmente ausente, en la mayor parte de la región, la agresión sangrienta a los ricos. Pero el conocimiento que tiene el historiador del modelo andaluz o siciliano, con su «pureza química», sus características muy acusadas, permite precisamente reconocer como en una radiografía la existencia de estos rasgos en la más compleja realidad provenzal, e incorporar al modelo general lo que podría pasar de otra manera por una anécdota pintoresca.

La pequeña ciudad, urbana por su dimensión demográfica, enteramente rural por su función, (que es aquella de centro de explotación de un

---

29 *Nouvelle rusticane,* Turín, 1883; tomamos la traducción francesa de *Libertad,* en Fiumi y Bestaux Delagrave, *Anthologie des Narrateurs italiens contemporains,* 1933.

30 «Los sombreros», para hablar de los «burgueses», se emplea también en la antigua Provenza. El porte del sombrero estaba prácticamente proscrito, como símbolo de clase, en la Barcelona roja de 1936 (Pierre Broué y Émile Témime, *op. cit.,* p. 104). Analogías, siempre.

territorio extendido y rico, mucho más que un burgo-mercado de una pequeña región), lo que puede muy bien ser Cuers, Lorgues u otros grandes pueblos del Var.

La existencia de una clase dirigente a la vez muy local y muy lejana del pueblo, una verdadera *burguesía* rural, en el sentido pleno de uno y de otro término, es un hecho sobre el que hemos insistido bastante a menudo como para volver sobre ello. Y, naturalmente, la existencia de un pueblo numeroso, pobre y aglomerado en el que hay todavía muchos obreros agrícolas o cultivadores apenas desvinculados de este género de vida subordinado. Contactos sociales agravados por la cercanía social.[31] La burguesía más o menos conservadora es aquí tratada de «blanca» tan fácilmente como su homóloga española de «fascista», etc.

Falta la plaza, es cierto. En el siglo XIX, en Basse-Provence, la alcaldía y la residencia burguesa han abandonado generalmente ya el centro geométrico de la aglomeración para establecerse en las calles (de olmos o plátanos) establecidas tangencialmente a la muralla más antigua. Pero el carácter de barrios de la buena sociedad, barrios espaciosos y frescos no falta, lo que es esencial para la analogía.[32]

La Provenza también estaba familiarizada con clases sociales en competencia, que refuerzan su cohesión por estructuras de sociabilidad específicas. El puesto de bebidas, la ambigüedad —para decirlo mejor— entre café y círculo en el plano burgués, y entre taberna y «chambrée»[33] en el plano popular, los hemos encontrado y analizado muchas veces;[34] también junto con el carácter único del círculo y múltiple de los lugares populares; así como en el contraste de la decoración, ritos, prácticas y precios. El aperitivo en lugar del vino; el periódico leído individualmente en lugar del periódico leído en voz alta por los amigos, etc.; pero —rasgo común— la función de punto de concertación y reunión, incluso para el combate.

---

31 Para todo esto, ver nuestras obras citadas más arriba en las notas 5 y 7.

32 No resulta excesivo desvincular la expresión de «Barrios de la buena sociedad» (Beaux Quartiers) del contexto parisino para aplicarlo a la pequeña ciudad de la Provenza interior. Louis Aragon lo hizo en todo caso en la novela del mismo nombre y él sabía de qué hablaba, su familia maternal era de Toulon.

33 [Casas de hombres].

34 Ver también nuestro artículo «À propos des Chambrées de Basse Provence», *Revue historique,* núm. 498, abril-junio 1971.

Los actos que parecen evidentemente necesarios para el éxito inicial del Movimiento los reconocemos en el Var de diciembre de 1851 por confrontación con el modelo español de julio de 1936. Retener en la localidad a los campesinos que iban a ir al campo (y que, por lo tanto, asimilando la Revolución a un día de fiesta, van a ponerse la chaqueta de domingo, bello detalle en Hemingway;[35] del que —como excepción— no hemos encontrado analogía); adueñarse del ayuntamiento; neutralizar a los burgueses; registrar sus casas para requisar sus armas; neutralizar y desarmar del mismo modo a los gendarmes; nada falta de lo esencial. Ni siguiera el hecho de que la sangre del gendarme (como aquella del guardia civil) sea la primera en derramarse,[36] porque en su caso el odio social que le tiene el campesino no es contenido por el temor reverencial que los burgueses, también detestados, inspiran a menudo.[37]

Insistamos sobre dos hechos menos conocidos.

Como en España, la Provenza del siglo anterior ha conocido una burguesía de pueblo o de ciudad pequeña bastante numerosa, activa y resuelta para dar al menos durante cierto tiempo la impresión de representar una fuerza de resistencia física, un apoyo militar al orden público. Ha conocido por su parte concertaciones previas (la Sociedad de San Marín en Draguignan),[38] puntos de reunión (el ayuntamiento, o más a menudo el café-círculo), toma de armas; amenaza bastante violenta en Draguignan y Lorgues, simple veleidad en Cuers o La Garde-Freinet.[39] En todo caso, se entiende mejor la resolución popular, tan marcada en Provenza como en España, de desarmarla y encerrarla. También teníamos tendencia a vincular esta combatividad y esta relativa capacidad militar de los burgueses de la institución de la Guardia Nacional, y no renegamos de esta explicación. Quizá, ahora, a la luz de las comparaciones aquí esbozadas, nos veríamos ante otro determinismo no exclusivo del anterior, pero más general y simple: es el tipo de vida todavía rústico y deportivo de muchos de los hom-

---

35 Ernest Hemingway, *op. cit.*, pp. 118-119. Citado en Maurice Agulhon, *République au Village*, pp. 425-426.

36 *Ibid.*, pp. 420 y ss.

37 Al respecto del alcalde, ver *ibid.*, p. 427 y sobre todo Ernest Hemingway, *op. cit.*, pp. 120-121.

38 Destacada en Noël Blache, *Histoire de l'insurrection du Var en 1851*, París, 1869.

39 Maurice Agulhon, *République au Village*, pp. 427, 453, etc.

bres de esta clase. El rasgo es naturalmente más acusado en aquellos grandes propietarios, nobles o no, que viven todavía como gentilhombres del campo. En el Var, el joven conde de Colbert, que a diferencia de su padre pudo escapar de ser capturado por los insurgentes de Luc, cabalga armado a la vanguardia del regimiento enviado para la represión, como un verdadero combatiente auxiliar.[40] Así, ocurrió en 1936, con muchos «señoritos».[41]

Como España otra vez, y esta vez del lado popular, la Provenza rebelde de 1851 ha conocido ritos de participación colectiva destinados a reforzar la unanimidad y corresponsabilidad. En Cuers, lugar de una rebelión particularmente primitiva, ciertos cronistas burgueses aseguran que la multitud hacía la ronda alrededor del cadáver del gendarme asesinado y que cada uno al pasar le daba un golpe con el pie al cadáver, como para asociarse al asesinato; hemos —es cierto— encontrado sospechoso este relato, en el que la toma de partido es tan acusada como para comparar los campesinos rojos con «salvajes de América». Pero la propia ronda, o por decirlo mejor la farándola,[42] manifestación típica —eufórica o subversiva según el caso— de la unanimidad aldeana, es incontestable.[43] Y en otro pueblo provenzal, Montmeyam, un poco antes (en marzo de 1848), un levantamiento consistió en demoler el muro que un gran propietario había hecho construir alrededor de una porción de bosque reivindicada por el municipio; cada uno de los aldeanos presentes en el lugar tuvo que tirar con sus manos al menos una piedra para convertirse en cómplice de la demolición.[44]

III

Así, ya se trate de clases, o de lugares, instituciones o prácticas sociales colectivas, podría dibujarse un modelo común de la revolución en el «pueblo-ciudad» mediterráneo de época «contemporánea».

Evidentemente, esto no implica en ningún caso negar ni minimizar las diferencias. La *«Jacquerie»* o, por decirlo mejor, la lucha de clases rural en estado puro, la revuelta agraria, el rencor social más agudo de los pobres contra los ricos y la idea de que la «República» o la «Libertad» deben iden-

---

40 *Ibid.*, p. 372
41 Pierre Broué y Émile Témime, *op. cit.*, p. 88.
42 [Baile provenzal].
43 Maurice Agulhon, *République au Village, op. cit.*, pp. 433-434.
44 *Ibid.*, p. 281.

tificarse inmediatamente con el reparto de tierras —todo esto que es patente en los movimientos evocados en la Italia del sur o en España— solo existe como vestigios, que hubieran dicho los conservadores, en la Francia meridional de 1851. Y esta es una de las tareas principales del historiador, la de sugerir razones. Muchos recurren a esa gran originalidad francesa que es 1789. Por una parte, la estructura social rural es ya bastante complicada y los contrastes sociales bastante atenuados como para que la reivindicación en bruto de un comunismo rural sea infinitamente menos violenta. Por otra parte, la experiencia ya larga de una vida política compleja y relativamente libre ha roto la conciencia en esencia conservadora de los poseedores de la tierra y ha suscitado por todos los lados grupos de burgueses e intelectuales republicanos que han educado a las muchedumbres populares encuadrándolas,[45] que han comenzado a sustituir la reivindicación abstracta de una República —Estado de derecho— por la reivindicación espontánea de una República —reino de los pobres—. O —más precisamente— que han sostenido que esta era un objetivo final y aquella un medio indispensable. De allí las tensiones internas del movimiento rural francés de 1851, que hemos analizado extensamente en otros lugares.

Pero si este movimiento se inserta por la complejidad de su significado político en una problemática muy francesa, el análisis de muchas de las modalidades sociales concretas de su desarrollo evoca una geografía diferente, y más natural, mediterránea en este caso, y este sería uno de los méritos de la historia comparada, de la que no hemos ofrecido aquí más que un muy modesto boceto, el hacer evidente esta otra dimensión.

---

45 La existencia precoz de una apreciable minoría de burguesía republicana es característica de la Provenza del siglo anterior. No obstante, guardémonos de negarla completamente para las pequeñas ciudades andaluzas de 1936. La cuestión queda todavía pendiente de estudio y nosotros no pretendemos sugerir aquí más que contrastes de tendencias y no absolutos.

LA REPÚBLICA EN LA ALDEA: UNAS NOTAS[1]

Hace diez años que di los últimos retoques a *La République au village*. Hoy no lo escribiría del mismo modo. No obstante, más que enmendar o refundir el texto con motivo de esta reedición, hemos preferido la solución más clara, y quizá la más instructiva, que consiste en dejar la obra tal cual e indicar todas nuestras diferencias en este prefacio; en él encontraremos pues esencialmente reflexiones críticas y autocríticas que nos inspiraron las principales reseñas de la obra y trabajos ulteriores.

Quizá habría que recordar, en primer lugar, que este análisis de la irrupción de la idea democrática en las pequeñas ciudades, burgos y pueblos del Var de 1815 a 1848, y de 1848 a 1851, no puede desde luego entenderse aisladamente. Otros dos análisis, o descripciones, la preceden lógicamente, el de la comunidad y el de la sociabilidad, elementos clave, para nosotros, de la comprensión de este medio en esta época. La comunidad, es decir, la agrupación parroquial y sobre todo municipal, fuertemente concentrada sobre un territorio, antiguamente estructurada, un lugar en el que casi todas las clases se confrontan y frecuentan (porque hay «campesinos en las ciudades y burgueses en los pueblos»), la instancia típica de un país mediterráneo en el que el contraste ciudad-campo es menos pertinen-

1 «Préface à la deuxième édition», en *La République au village. Les populations du Var de la Révolution à la IIe République*, París, Seuil, 1979, pp. I-XV.

te que la noción de modelo urbano, la hemos evocado en *La vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution.*[2] En cuanto a la sociabilidad, hemos pensado que se podía utilizar esta noción para describir la intensidad y la vitalidad antiguas de la vida asociativa en la región provenzal, y para hacer de esta realidad la base objetiva (o una de las bases) de lo que se llama con demasiada facilidad el «temperamento» regional; tal era el contenido de *La sociabilité meridional (confréries et associations dans la vie collective en Provence oriental a fin du XVIIIe siècle),*[3] obra multigrafiada de 1966 e impresa en 1968 bajo el título *Pénitents et franc-maçons de l'ancienne Provence (essai sur la sociabilité méridionale).*[4] *La République au village* está en cierto sentido respaldada por estas dos descripciones previas. Añadamos el estudio paralelo que realizamos en una cuarta obra en la que se analizaba la llegada de la idea democrática a la única ciudad del Var que era entonces verdaderamente original, Toulon.[5]

Acabemos este apunte bibliográfico indicando que *La République au village* tuvo dos series de continuaciones; por un lado, las obras en las que hemos desarrollado o ampliado el tema de las realidades rurales,[6] el tema de la sociabilidad,[7] el tema de la República de 1848;[8] y, por otro lado, las tesis que varios historiadores han dedicado a la historia global del propio pueblo provenzal del Var en las épocas siguientes.[9]

---

2 París, Societé des Études robespierristes et Librairie Clavreuil, 1971.

3 Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1966, 2 vols.

4 París, Fayard, 1968.

5 *Une ville ouvrière au temps du socialismo utopique. Toulon de 1815 à 1851,* París-La Haye, Mouton, 1970 (reeditada en 1977).

6 En nuestra contribución al tomo 3 de Georges Duby y Armand Wallon (eds.), *Histoire de France rurale. 3. De 1789 à 1914,* París, Seuil, 1976.

7 *Le Cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité,* París, Colin, 1977.

8 *1848 ou l'apprentissage de la République,* París, Seuil, 1973; *Les Quarante-huitards,* París, Gallimard-Julliard, 1976; o también nuestra edición comentada de Martin Nadaud, *Mémoires de Léonard, ancien garçon maçon,* París, Hachette, 1976.

9 Émilien Constant, *Le Département du Var de 1852 à 1871,* Universidad de Provenza, 1977; Yves Rinaudo, *Les Paysans du Var sous la IIIe République,* Universidad de Provenza, 1978 (manuscrites, UER d'histoire de l'Université, Aix-en-Provence), a la espera del de Jacques Girault, *Le Var à l'époque du Front populaire;* y sin olvidar, por las fructíferas comparaciones mediterráneas, la tesis de Raymon Huard *Le Parti républicain dans le Gard de 1848 à 1880,* Universidad de París IV, 1977, que aparecerá en las Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

La política como modernidad

Pero volvamos a lo esencial.

Se trata pues de la política francesa, en el entorno popular meridional, alrededor de la Revolución de 1848. ¿Qué problema presenta? Para comenzar, hemos dado buena cuenta de una observación formulada durante el Segundo Imperio por el periodista republicano Eugène Tenot, según la cual el sur de Francia había sido el lugar de un singular cambio de color político: un pueblo constantemente apasionado, fácilmente fanático, se habría lanzado bruscamente del extremismo «blanco» de 1815-1830 (ultrarrealismo, catolicismo ardiente y terrorismo popular blanco) al extremismo «rojo» de 1848-1851 (voto masivo demócrata, descristianización y toma de armas contra el golpe de Estado del 2 de diciembre). El problema era por tanto saber por qué y cómo un mismo dinamismo colectivo habría sido canalizado por dos sistemas de expresión política antagonistas que la coyuntura histórica les ofreció sucesivamente. Nuestra obra se esforzaba ampliamente en demostrarlo, de modo que no reproduciremos aquí el razonamiento.

Pero ¿no es un problema falso? Se nos puede reprochar el haber recogido la parte más bella de esta aproximación periodística, y haber creído con facilidad el relato de una mutación probablemente imaginaria: Tenot habría generalizado muy rápido, las regiones más blancas de 1815 (Montpellier, Aviñón...) lo eran todavía en 1851, las regiones rojas de 1851 no estaban desprovistas de pasado jacobino (Béziers, Toulon...); en resumen, para probar su mutación, habría sido necesario negar demasiados hechos sucesivos. Reconocemos la parte de verdad de estas observaciones críticas, y no tomamos a Tenot como palabra de Dios.[10] No obstante, nos parece que todavía queda bastante para justificar nuestro punto de partida: el campesinado republicano de 1848-1851 es demasiado numeroso como para que pueda explicarse completamente por la extensión, como si de una mancha de aceite se tratara, de la influencia de

---

10 Los elementos de esta discusión se encuentran en el volumen *Droite et gauche de 1789 à nos jours, actes d'un colloque du Centre d'Histoire Contemporaine de l'Université Paul-Valéry,* Montpellier, Centre d'Histoire Contemporaine du Languedoc Méditerranéen et du Roussillon, 1975, ver los artículos de Gérard Cholvy (p. 33 y ss.) y de nosotros mismos (p. 197).

núcleos jacobinos supervivientes. Porque estos eran de todas formas raros fuera de las ciudades. Muchos pueblos de 1815-1830 eran, si no de derechas, al menos globalmente tradicionalistas, devotos o conformistas religiosos, lo que bastaba para que fueran considerados como «buenos» por el partido blanco; además, fueron numerosos los que se dejaron fácil y rápidamente seducir por el ideal republicano. Basta con que este tipo de situación haya existido para que esté justificado plantear el problema de la brusca irrupción de la modernidad política.

Porque es ciertamente esta brusquedad la que suscita el debate. Existen ritmos desiguales en los cambios de diversos órdenes.

Política y mentalidad: problemas del «tercer estrato»

Precisamente, otra crítica[11] ha intentado oponernos en este punto con nuestro maestro Ernest Labrousse. Este escribió que los diversos estratos de la realidad se determinan por influencia yendo de abajo arriba (de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, de lo más material a lo más espiritual, etc.), pero que lo de arriba sigue a lo de abajo con el retraso debido a la fuerza de la inercia: «Lo social está en retraso con respecto a lo económico, y lo mental está en retraso con respecto a lo social». Además he aquí que, aunque discípulo de Labrousse, acabo de enunciar avances rápidos en lugar de los retrasos esperados. Por supuesto, la objeción no es asumible y su refutación es fácil: en el Var, como en cualquier lugar, lo «mental» está cargado de peso y de inercias, la psicología individual y colectiva de los pobres está llena de prejuicios, los comportamientos están sobrecargados de rutinas y de ritualización, la vida es tan «folclórica» en las regiones rojas como en las blancas; lo que llega rápidamente es la percepción de la innovación política, que se ha experimentado a nivel de la institución, o de la corriente de opinión, que se aprende a conocer; pero opinión no es mentalidad, y todo el interés de la *République au village,* si es que tiene alguno, consiste precisamente en esto: mostrar la combinación original que se ha hecho entre una opinión política recibida bruscamente (ya que fue recibida a través del Estado-nación y de la sociedad nacional

---

11 Edoardo Grendi, en la *Rivista Storica Italiana,* núm. 1, 1972, pp. 17-18.

que la englobaba) y una mentalidad arcaizante (ya que está naturalmente determinada por la lenta evolución de lo socio-regional).

Se aprecia la importancia de esta cuestión en el debate historiográfico francés: aquellos que desprecian las corrientes tomadas de la «escuela de Annales» y reducen con facilidad su influencia al esnobismo obsesionado de la innovación dicen con mucho gusto: «¿La historia de las mentalidades? Es así como se llama hoy en día a la buena vieja historia de las ideas y las opiniones». ¡Cuánta incomprensión! Nosotros nos situamos por nuestra parte al lado de aquellos que creen en la especificidad de la historia de las mentalidades y lo demuestran. En una palabra: nuestros campesinos de Baudinard votan como Ledru-Rollin y Victor Hugo; la opinión pública es lo que tenían en común con estos grandes burgueses de la alta cultura, la mentalidad política es, al contrario de lo que tenían de distintivo, un mundo.

Esto nos sitúa en el corazón de lo que podríamos llamar el «problema del tercer estrato». «Lo económico, lo social, lo mental», dijo el ya citado Labrousse. «Economías, sociedades, civilizaciones» se lee en el subtítulo de nuestros queridos *Annales;* fuerzas productivas y relaciones de producción, espontáneas luchas de clases, toma de conciencia política, según el esquema marxista más usual. A otros les corresponde reflexionar sobre el carácter imperioso y obsesivo de este sistema ternario de expresión. Nosotros solamente queremos volver sobre esto: podemos acordar fácilmente el contenido, al menos definido a grandes rasgos, tanto del primer nivel, «el económico», como del segundo, «el social» (los hombres en grupo y primero las clases), mientras que el tercero se revela en su propio enunciado como el reino de la dispersión, sino de la confusión: ¿hechos de cultura?, ¿hechos de civilización?, ¿hechos de mentalidades?, ¿conciencia política?, ¿vida del espíritu?

Es el momento de analizar por sí mismo este cajón de sastre superestructural, en lugar de relegarlo a la tercera parte, siempre la más apresurada, de un estudio del medio pretendidamente total.

Esa es la forma en la que hemos concebido nuestra historia departamental: sin redescubrir lo que otros demostraron mejor antes y en otros lugares sobre «la economía» y «la sociedad»,[12] y poniendo el acento en las

---

12 Pensamos especialmente en las tesis de André Armengaud, *Les Populations de l'Est aquitain au debut de l'époque contemporaine,* París, Mouton, 1961; Georges Dupeux, *As-*

vías y los medios de la política en el medio popular, en la vinculación con los hechos de la mentalidad y de cultura apropiados a este medio. Saber si lo hemos conseguido es otra cuestión.

En todo caso, no somos los únicos en este ámbito.

Se admite que, a pesar de su heterogeneidad esencial, la vida cultural de la tradición (o folclore) y la política no pueden estudiarse por separado porque, en un mismo tiempo, en un mismo medio, y en los mismos espíritus, sus encuentros contingentes pueden crear interinfluencias perdurables. De esto se puede extraer la conclusión teórica inesperada pero sólida de que existe también un «tiempo corto» en la historia de las mentalidades.[13] ¿Cómo no suscribirlo?

Se admite igualmente que, a pesar de sus diferencias y antagonismos, la cultura de las élites aristocráticas y burguesas y la cultura popular pueden mantener contactos bastante estrechos para también tener influencias recíprocas, cuyos vehículos (hombres o grupos) han sido recientemente calificados de «intermediarios culturales».[14] De intermediarios culturales *avant la lettre, La République au village* está llena. Pero, en verdad, nosotros mismos habíamos recibido esta sugerencia de un insólito y apasionante ensayo, respecto al cual ya habíamos reconocido de una manera demasiado discreta nuestra deuda, *Le Livre de chansons* del añorado Henri Davenson (Henri Marrou).[15]

También se admite que los movimientos populares, en tiempos de acción revolucionaria, adquieren formas particulares según las mentalidades, como se ha dicho, pero también en función de las estructuras objetivas del

---

pects de l'histoire sociale et politique du Loir-et-Cher 1848-1914, París, Mouton, 1962, y Philippe Vigier, *La Seconde République dans la región alpine. Étude politique et sociale,* París, PUF, 1963.

13 Esta conclusión es de Michel Vovelle en sus más recientes trabajos: *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1759 à 1820,* París, Flammarion, 1976. Ver también su contribución al volumen de la *Nouvelle Histoire,* dirigida por Jacques Le Goff, París, Les Encyclopédies du Savoir Moderne, 1978.

14 Michel Vovelle (dir.), *Les intermédiaires culturels. Actes du Colloque du Centre Meridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des Cultures,* Aix-en-Provence, Universidad de Provenza, 1978.

15 *Le livre des chansons, ou Introduction à la chanson populaire française,* Neuchâtel, La Baconnière, 1944; reeditado en París, Seuil, 1974.

hábitat o de las instituciones comunitarias. Un movimiento de masas de fuerte componente campesino no se pone en marcha de la misma manera en una región de boscaje que en una región de campo abierto o en una región mediterránea de «pueblos urbanizados». Cuando citaba nuestras páginas sobre la rebelión de Cuers en una antología de textos de sociología política,[16] el especialista que nos hizo este honor no podía más que animarnos a sostener este último tipo de afirmación: en la sociología de las revoluciones, hay una tipología geográfica que plantear, en la que nuestro modelo de la Basse-Provence, de fuerte carácter municipal, encontrará, sin duda, más analogías italianas o españolas que francesas del norte o del centro.[17]

Queda que, si esta especie de politología histórica ha conquistado su legitimidad, sus relaciones con disciplinas vecinas plantean problemas que convendrá tratar mejor de lo que hemos podido hacer.

La historia política, entre economía y etnología

La afirmación de la especificidad de lo político nos hubiera llevado —este es un primer reproche— a desatender en exceso el análisis e incluso la simple descripción de las determinaciones y realidades económicas, geográficas y demográficas.[18] El reproche no es más que en parte válido en la medida en que hemos precisado que nuestro propósito no era ser completos, y que no habría servido de nada redescubrir o subrayar con algunos nuevos ejemplos los descubrimientos en la materia realizados por Dupeux,

---

16 Pierre Birnbaum y François Chazel (eds.), *Sociologie politique,* París, A. Colin, 1978, p. 249.

17 Nos hemos atrevido a hacerlo en un bosquejo de historia comparada entre dos levantamientos democráticos de campesinado urbano (Provenza, diciembre de 1851, y España, julio de 1936) en «Le debut du mouvement dans les petites villes», *Mélanges à la mémoire d'André Joucla-Ruau,* vol. I, Aix-en-Provence, Universidad de Provenza, 1978, pp. 51-62. Para el análisis de este modelo en otro tipo de comparación —movimientos del mismo entorno geográfico pero en épocas diferentes—, sería necesario recurrir a la tesis de René Pillorget, *Mouvements insurrectionnels de Provence entre 1596 à 1715,* París, A. Pedone, 1975.

18 Nos vamos a referir para lo que sigue a las dos reseñas más detalladas y críticas de nuestro trabajo, la de Edoardo Grendi, citada más arriba en la nota 11 y, sobre todo, la de Ted W. Margadant, «Peasant protest in Second Republic», *Journal of Interdisciplinary History,* vol. 1, 1974, pp. 119-130.

Armengaud o Vigier. La crítica está mejor fundada —lo admitimos— cuando consiste en esencia en decir que se debería haber trazado una geografía precisa de las situaciones económicas de la región para que se pudiera, por un lado, confrontarla con la geografía electoral, y para que se escogieran mejor, por otra parte, los emplazamientos representativos destinados a los estudios monográficos. Es muy cierto, por ejemplo, que el estudio de dos pueblos con conflictos forestales ganados por el partido rojo da a entender que, normalmente, este tipo de conflictos llevaban a este tipo de opinión, lo que no está demostrado en ningún caso. Las monografías dadas siguen siendo entonces válidas, en sí mismas, como estudios de procesos de radicalización en este tipo de localidades, pero su confrontación con las monografías de pueblos análogos en el partido blanco hubiera sido provechosa. Así sea. Pero el reproche de anti- (o de no-) economismo es retomado todavía en otro nivel.[19] En la distinción entre arcaísmo y modernidad, yo habría puesto la innovación política y nacional del lado moderno, hecho que es evidente, y todos los procesos regionales naturales (desde lo económico a lo social y a lo mental) del lado del arcaísmo,[20] lo que sería más discutible. Vuestros pueblos perdidos en el bosque, dice en esencia Ted Margadant, estaban atrasados, pero intervinieron al dejarse llevar por los grandes pueblos-burgos; además estos eran activos, ricos y abiertos a un mercado regional, a veces nacional, y por lo tanto moderno. La observación es justa en lo de que los grandes pueblos del Var de 1840 no son aquellos de la Edad Media ni incluso los de 1740; la importante clase social de los burgueses de pueblo, rentistas del suelo cuyos hijos fueron a estudiar un poco de Derecho a Aix o de Medicina a Montpellier y volvieron a su región a ejercer como notables... o como perturbadores, pues esta clase era entonces relativamente reciente. Califiquémosla entonces de «moderna».

Pero todo es relativo. Nosotros decíamos, por nuestra parte, estos microcosmos «arcaicos» por comparación implícita con el burgo del Var de 1900, que será purgado de casi todo su proletariado, que ya no tendrá entonces graves problemas de comunales, que habrá reemplazado el trigo por la viña, que verá a los pequeños funcionarios relevar a los burgueses en la

---

19 Por Margadant.

20 Esto no es exacto para la industria del corcho en Maures (La-Garde-Freinet), pero es cierto que yo mismo he calificado esta situación de radicalización por la modernidad como un caso más bien excepcional en el departamento.

función de líderes locales, que verá a una parte de su juventud buscar empleos en el arsenal de Toulon o en la administración, etc. No hay duda de que el cambio económico-social, real en toda época (¿qué siglo permanece inmóvil?) se vio acelerado a partir de la época del Segundo Imperio. Desde entonces, situándonos en los años 20, 30 y 40 del siglo XIX, no podemos más que sorprendernos por el contraste entre la modernidad creciente, las evoluciones lentas, poco perceptibles, en el orden de las estructuras regionales, y la modernidad «revolucionaria», brusca, en el orden de lo político.

Es así como mantendremos nuestras posiciones por lo esencial, aceptando cosas, gracias a fecundas discusiones como esta, para afinar y atenuar las formulaciones.

Para dar un último ejemplo, no tienen razón quienes nos reprochan haber contrapuesto demasiado mecánicamente —en el seno de la insurrección democrática de diciembre de 1851— a los líderes burgueses politizados con los campesinos «arcaicos» y violentos. La existencia, en el propio seno del campesinado, de una joven generación más cultivada, de espíritu republicano moderno, legalista, jurídica, no se nos escapó y la pusimos de relieve en el *affaire* de Cuers, con uno de sus representantes típicos, el valiente y desdichado Mourre, conocido precisamente como *el Pacífico.* El espíritu del tiempo había hecho así algunas conquistas en las propias clases rurales, pero no era todavía más que una minoría. Tal es la medida y el carácter de este campesino del Var de la Segunda República: existe una vanguardia, lo que es suficiente para distinguir 1851 de 1800, pero esta vanguardia no es más que una, lo que la distingue de 1900.

El otro gran enfrentamiento crítico se refiere a la etnología. Es cierto que es también una ciencia mal o infrarrepresentada en *La République au village,* pero, a diferencia de la economía, dejada de lado conscientemente, la etnología habría sido maltratada más bien por ignorancia. Esto no es falso. Existe toda una literatura en lengua inglesa sobre la antropología de los movimientos populares que apenas ha sido tenida en cuenta; una cierta suficiencia francesa (¿tendríamos que calificarla de «provincialista»? o ¿«franco-centrista»?) persiste, de la que nuestra tesis es un ejemplo, y que afortunadamente está en camino de corregirse en la actualidad. En cuanto a la etnología en lengua francesa, no hace mucho tiempo que ha comenzado a consagrar una parte de sus fuerzas al territorio nacional. Sus contribuciones, estaban, en los años 60, en los que escribíamos, menos extendidas y divulgadas que en la actualidad. La

historia rural francesa no se escribirá como se hacía hace poco, y el espacio de una década es aquí particularmente importante.

Reconociendo las lagunas, defenderemos sin embargo que se reconozcan algunos méritos. Uno es simplemente el hecho de haber tomado bastante en serio algunos datos folclóricos, cencerrada, carnaval o farándola, por haberles concedido el rango de objetos históricos y por haberlos colocado en el enfoque de nuestro trabajo; en otra época, el historiador social los hubiera omitido como despreciables o les hubiera atribuido un rol accesorio que consiste en proporcionar el obligado toque «pintoresco» o de «viveza». El otro mérito es el de haber concedido una atención innovadora a la vida asociativa en el inmenso conjunto de datos de la vida cotidiana popular. Los críticos, incluso cuando se muestran disconformes con nuestro tratamiento del tema folclórico,[21] se interesan por la historia de las asociaciones, de la que no había, de hecho, apenas precedentes.

Añadamos que, en la historia de las propias asociaciones, en las que vimos —recordémoslo— una importante manifestación de vida consuetudinaria que las convertía en ese momento histórico en un soporte de la politización, nosotros reencontramos la conocida dialéctica de lo antiguo y lo moderno, de lo regional y lo nacional. La *chambrée* o *chambrette* hacia 1840 participa de los dos, es a la vez la «casa de hombres» de civilizaciones mediterráneas y la reproducción campesina de modelos nacionales conocidos, círculos burgueses o sociedades de socorro mutuo.[22] Es así, si se sigue nuestro razonamiento, como se combinan y se recombinan sin cesar lo concreto regional.

Como Monsieur Jourdain,[23] que al hablar tenía éxito sin saberlo, el historiador social, en una concreta etapa de nuestra historiografía, pudo parecer un «etnólogo sin saberlo». En el futuro, podemos esperarlo, habrá

---

21 Grendi.

22 Para la visión etnológica de la *chambrette* ver Lucienne Roubin, *Chambrettes des provençaux,* París, Plon, 1970; para confrontar las dos visiones, ver nuestro artículo «Histoire et ethnologie, chambrettes de Basse-Provence», *Revue Historique,* núm. 498, 1971, pp. 337-368.

23 [Protagonista de la obra de teatro *El burgués gentilhombre* de Molière. Monsieur Jourdain es una caricatura del burgués que pretende frecuentar la corte y adquirir modales aristocráticos].

historiadores-etnólogos conscientes de la doble pertenencia y de las dobles exigencias, y esto será un progreso. En el pasado, el progreso podía consistir en nuestra búsqueda a tientas.

La urgencia de multiplicar estudios similares e incluso mejorados es tan grande que permitirá afrontar una nueva serie de debates sobre la validez geográfica de nuestra aproximación.

Política francesa y política provenzal

Nuestros primeros trabajos examinaban la vida provenzal para analizar en términos racionales lo que se entendía empírica e intuitivamente por «temperamento» regional. Por una especie de desplazamiento, que no nos es perceptible más que de manera retrospectiva, más adelante tendimos a interesarnos por los procesos sociales y políticos, y a suponerles, o desearles, un interés más amplio. ¿Resurrección de un fragmento de provincia? ¿Estudio de una muestra (departamental) de la vida nacional? Las dos cuestiones posibles resultan problemáticas.

En el Var de la actualidad, *La République au village* no ha tenido apenas éxito. «Nadie es profeta en su tierra», se dice, cómodamente, en casos como este... Pero contemplémoslo desde más cerca. La gesta democrática de combatientes después de proscritos de diciembre que ha animado un siglo de vida política del departamento es en la actualidad una veta agotada. Este levantamiento por el Derecho y la República, por los principios éticos puros, que desecha la sospecha de guerra de clases violenta, incluso y sobre todo cuando esta motivación de clase era sensible en la base, es pues demasiado liberal para la derecha y demasiado poco social para la extrema izquierda; y el centro izquierda, que sería el único que podría y debería reconocerse en él, está electoralmente mermado e ideológicamente descompuesto. Queda por mirar la denominada tendencia regionalista «occitanista». Pero esta, cuando tuvo conocimiento de *La République au village,* fue su más severa censora. Habíamos demostrado en efecto —y con razón, creemos— que el movimiento de emancipación social y de despertar a la democracia estaba vinculado a la política nacional y a la aculturación francesa. Y no hemos disimulado (a pesar de que la discreción universitaria obliga) que contemplamos este movimiento con simpatía. De esto a considerarnos como historiador y abogado de la destrucción de una provincia

en la unidad francesa «jacobina», no había más que un paso. A veces este paso fue dado.[24] Con más frecuencia el silencio hostil o molesto.

Por lo demás, esto no debe afectar a los debates científicos.

Es, por el contrario, un debate científico el saber el grado de generalización que puede afectar a nuestros análisis. ¿Es provenzal?, ¿meridional?, ¿nacional? ¿No hemos ampliado, en una síntesis posterior sobre la historia de la Segunda República, su dimensión hasta el punto de dar la impresión que para nosotros, volviendo a una famosa expresión de Michelet, «la verdadera Francia» era... aquella del Sur?[25]

Esto exige una seria reflexión y nuestra respuesta actual se encuentra dividida: la coexistencia compleja de mentalidades arcaicas, vinculadas a condiciones «de Antiguo Régimen económico», con la modernidad política nacional, se encuentra en toda la Francia rural. Incluso la exuberancia, la teatralidad y el folclorismo son menos meridionales de lo que el sentido común pensaba, y se han proporcionado ejemplos no occitanos de ello. El grado de evolución cultural es a menudo más determinante que la geografía.

Por el contrario, es muy cierto que se han podido presentar, en la historia política francesa del siglo pasado, otros modelos de evolución de la idea de izquierda en el medio rural diferentes del modelo provenzal que veremos aquí analizado. La tesis de Alain Corbin sobre el Limosín[26] muestra a campesinos pobres rápidamente radicalizados, al igual que los provenzales, en 1848 y 1849, pero cuyo fervor recae a partir de 1850. El bonapartismo los recupera bastante antes de los acontecimientos de diciembre de 1851, en los que por lo tanto no participan. No volverán a ser republicanos hasta varios años después de la llegada de la Tercera República. Los provenzales, por el contrario, permanecieron fieles a sus ideales y recobraron la valentía durante el Imperio liberal. Esta divergencia podría llevarnos a distinguir, entre las adhesiones electorales populares a los programas de los partidos avanzados, un modelo

---

24 P. Pessemesse, «Lo pont de vista dau leberon», en *7 Jours Vaucluse*, 1971.

25 La expresión es de nuestro colega André Jardin, en 1973, en el curso de un debate radiodifundido consagrado a los tomos 6, 7 y 8 de la *Nouvelle Histoire de la France contemporaine*, en la que figura nuestro *1848 ou l'apprentissage de la République*, París, Seuil, 1973.

26 *Archaïsme et modernité en Limousin au XIXe siècle*, París, Rivière, 1975.

provenzal, que sería aquel del voto de educación o aculturación, de un modelo limosín, que sería aquel del voto de sorpresa. En otras partes[27] hemos desarrollado un poco más esta idea que, no obstante, nos parecía todavía frágil y provisional. Es, en todo caso, más bien en la política limusina de Alain Corbin que en nuestra política mediterránea donde podríamos reconsiderar útilmente los análisis clásicos de Paul Bois[28] o de Charles Tilly[29] sobre el vínculo de las opciones políticas rurales con el antagonismo ciudad-campo.

Así pues, ninguna generalización posible. Pluralidad de modelos. Síntesis en perspectiva después de muchos trabajos y concertaciones. Tales son las conclusiones provisionales. Tales son las consignas. Tales son las prioridades. Todavía sería necesario que nuestra investigación universitaria pudiera desvincularse mejor del individualismo oficial, que entendemos que está canalizado a través de tesis de doctorado, obras maestras personales en las que se ven impelidos a reafirmar su originalidad creando sus propias problemáticas en lugar de aplicar a otros terrenos problemáticas existentes. Así, estamos oficialmente incitados a considerar el progreso como una multiplicación indefinida de cuestionamientos. ¿No podría consistir de vez en cuando en tratar de buscar respuestas?

Pero esa es otra historia.

---

27 «Vues nouvelles sur la France rurale du XIX[e] siècle», *Bulletin du Centre d'Histoire Économique et Sociale de la Región Lyonnaise,* 1978, pp. 8-10.

28 *Paysans de l'Ouest,* Le Mans, Villaire, 1960.

29 *La Vendée,* París, Fayard, 1969.

II
MARIANNE Y LAS SOCIABILIDADES

¿ES LA SOCIABILIDAD UN OBJETO HISTÓRICO?[1]

¿Es la sociabilidad un objeto histórico? La respuesta afirmativa a esta pregunta parece evidente ya que los historiadores se dedican a su estudio, o al menos utilizan este vocablo en sus trabajos; porque, sin ir más lejos, el coloquio del que comenzamos aquí a leer las actas se celebró correctamente y pudo plantear un estado de las investigaciones efectivas y nuevas; por lo demás, lo juzgará usted mismo.

Empíricamente, e intuitivamente, sabemos bien que hay en ello un campo por medir y explotar, y que el trabajo está iniciado.

Lo que está en cuestión es la definición del concepto en términos precisos. Aproximémonos primero a esta cuestión a través del vocabulario francés.

De la psicología a la filosofía

En una obra publicada en 1977, el autor de esta ponencia introductoria, basándose en la más clásica lexicografía francesa, había repetido que la invención de la palabra *sociabilidad* se atribuye al sabio y metafísico gine-

---

1 «La sociabilité est-elle objet d'histoire?», en Étienne François (ed.), *Sociabilité et société bourgeoise en France, en Allemagne et en Suisse (1750-1850)*, París, Recherche sur les Civilisations, 1986, pp. 13-22.

brino Charles Bonnet, autor de una *Palingénésie philosophique* publicada en 1769. Reproducíamos un error. Le debemos a Jean Deprun, profesor de Historia de la Filosofía en la Sorbona, el poder corregirlo aquí mediante una investigación más extensa. El *Nouveau dictionnaire étymologique* de Dauzat, Dubois y Mitterrand encuentra la referencia más antigua a *sociabilidad* en Chapelain en 1669. A falta de una indicación precisa, no hemos podido encontrar el contexto, pero es probable, teniendo en cuenta que se trataba de Chapelain, que la palabra se entendiera en un sentido próximo al sentido psicológico actual. Está por verificar.[2]

Por el contrario, es seguro que tiene que ver con una categoría filosófica cuando, medio siglo más tarde, la palabra aparece en Inglaterra, bajo la forma de *sociability,* y en la pluma de Anthony, tercer conde de Shaftesbury (1671-1713), teórico de un sistema de virtudes sociales, o altruismo, que sería innato en el hombre.[3] Shaftesbury será contestado por Mandeville, autor de la *Fábula de las abejas* y de diálogos filosóficos, que discutirá el carácter innato del altruismo y creerá más bien en los beneficios sociales de la competición. Sea como fuere, Mandeville fue traducido al francés en 1740 y es a través de sus escritos como el término *sociabilidad* habría hecho su primera aparición en el vocabulario filosófico francés.

Después vendrá el abate Pluquet, autor francés de *De la sociabilité,* publicado en París en Barrois en 1767. Y, por fin, Charles Bonnet, más conocido por haber publicado la *Palingénésie,* pero eso es otra cuestión.

Para estos últimos autores, a pesar de sus diferencias, la *sociabilidad* explora o desarrolla la idea de humanidad, vinculándose al carácter esencial del ser humano que es la vida en sociedad. ¿Se puede decir que hay algo de naturalista, o de filosófico (en el sentido de la palabra en el siglo XVIII), en el hecho de poner el acento en la dimensión social del hombre, en detrimento del acento puesto por la religión en su dimensión de criatura de Dios? No nos sentimos capacitados para debatirlo. El hecho es que la palabra aparece en dicho momento.

---

2 Los autores citados (París, Larousse, 1964) se basan en Antonin Fabre, *Lexique de la langue de Chapelain,* París, Techener, 1889, pero este no precisa la referencia. Dauzat, Dubois y Mitterrand destacan además «insociabilidad» en Montesquieu en 1721.

3 Según Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* París, Alcan, 1926, del que hablaremos más tarde.

Hasta aquí la historia de la palabra. Volvamos a las sistemáticas tentativas que se han hecho para definirla.

Sociabilidad, 'cualidad de ser sociable', no es más que la creación automática que lleva del adjetivo al nombre por sufijación.

Pero ¿qué es ser sociable? Los diccionarios franceses han registrado rápidamente que se puede serlo a dos niveles: a nivel de la especie (vivir en grupos relativamente extendidos y complejos, lo que ocurre con los hombres, algunos simios, elefantes, abejas...) o a nivel del individuo (del niño se dice que es sociable cuando no es tímido, o «retraído»). No hay pues materia para la historia en ninguno de los dos sentidos. Para el historiador, el hombre, como especie despegada del reino animal, es un objeto demasiado vasto, y el individuo, en su comportamiento personal y en su psicología, es un objeto demasiado estrecho (salvo en el caso especial de la biografía, por supuesto).

Pero si se sigue a los diccionarios y si se los prolonga para ver, más allá de las dos estrictas definiciones iniciales, el uso efectivo de la palabra, vemos desprenderse una tercera acepción, que atañe esta vez a la psicología colectiva: el hombre sociable, esto puede ser el francés frente a tal o cual extranjero,[4] el parisino frente al de provincias, o incluso el francés del siglo XVIII frente a aquel del siglo XVII o XIX.[5]

Al convertirse en colectiva, en sujeto que varía en el espacio y quizá en el tiempo, la sociabilidad se convierte evidentemente en un objeto históri-

---

4 Francia «una nación cuya sociabilidad es su principal característica» (D'Alembert —citado por Littré, retomado por el *Dictionnaire général de la langue française* de Hatzfeld, Darmester y Thomas). «La moderación natural de los franceses contribuye mucho a esta sociabilidad que les distingue» (Madame de Genlis, citada por Littré).

5 En 1824 el alcalde de La Ciotat (Bouches-du-Rhône) escribe: «se quejan por lo general de que hay menos sociabilidad que en otros tiempos». Textos de los Archives des Bouches-du-Rhône, XII, M4, *Enquête sur les mœurs du pays faite pour la préparation de la Statistique départementale dite de Villeneuve.* Debo el conocimiento de esta referencia a Régis Bertrand y la publiqué más largamente en el prefacio a la nueva edición de *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, París, Fayard, 1983. Es una variación sobre el tema «El que no ha vivido antes de 1789 no sabe lo que es la dulzura de vivir» (Talleyrand). Pero la sociabilidad está aquí ligada a la vez a la dulzura de vivir, de la que forma parte, y a estas «asambleas diarias y numerosas de personas» que la traducen en actos; siendo todo ello firmemente considerado como variante en el tiempo (antes y después de la tormenta revolucionaria).

co posible. Si es cierto, por ejemplo, que los franceses adquirieron características diferentes de aquellas de los alemanes, o los provenzales características distintas de los loreneses, el análisis no puede pertenecer más que a la historia, a condición de que se quiera desestimar el determinismo biológico de las razas o los determinismos geográficos (no despreciables pero demasiado simples) del medio y el clima. Y si es cierto que los franceses han sido más sociables en la época de Madame de Pompadour que en la época de Du Gesclin, la historia también tiene algo que decir sobre el porqué y el cómo.

Si, a pesar de estas evidencias, el proyecto histórico de estudio de la sociabilidad ha necesitado tanto tiempo para imponerse, y todavía permanece cuestionado, es porque la propia palabra no se ha desprendido de los equívocos engendrados por su precoz polisemia.

El Congreso de Bad Hombourg nos ha ayudado a comprenderlo mejor, planteando el problema de las equivalencias de *sociabilidad* en alemán. Se usan dos palabras, *Geselligkeit* y *Vereinwesen*. La primera es la homóloga exacta de sociabilidad: *Geselligkeit* es la cualidad (indicada por el sufijo) del que es *gesellig,* es decir, 'sociable' en el sentido de no tímido, amable, mundano incluso. La segunda es más abstracta pero también más circunscrita: *Vereinswesen* es todo lo que se refiere a las asociaciones, a la vida asociativa, en resumen, a la sociabilidad institucional. *Geselligkeit* tiene connotaciones de psicología, *Vereinswesen* de sociología.

Si fuera necesario buscar en francés un equivalente de esta dualidad de palabras, mantendríamos obviamente *Sociabilité* para *Geselligkeit,* y para *Vereinswesen* buscaríamos el otro elemento de la pareja en *associationnisme,* o quizá *socialité.*[6]

Porque, si volvemos al vocabulario francés, parece que *socialidad* existe incluso con una dignidad filosófica superior.

El clásico *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande[7] no da para *sociabilidad* más que las dos acepciones de sentido común, la que concierne a la especie y la que concierne a la psicología individual, y

6 [Socialidad].
7 3 vols., París, Felix Alcan, 1926.

preconiza *socialidad* para designar el carácter de la Sociedad considerada en su sentido más abstracto, el vínculo social, las relaciones sociales; la *socialidad* sería en suma lo que Leibniz llamaba el «instinto general de la sociedad que podemos llamar filantropía en el hombre».[8] No muy lejano, en realidad, de la *Sociability* de Lord Shaftesbury.

Sociología general y sociología del ocio

Una rápida incursión en la sociología francesa contemporánea nos confirma lo que acabamos de entrever. Para explorar los vínculos diversos y variables que entablan los hombres entre ellos, más allá del hecho banal y elemental que consiste en vivir en sociedad, hay sociólogos que aceptan usar el término de *sociabilidad* y otros que lo recusan y emplean el grupo semántico *socialidad-socialización*.

El principal teórico francés de la sociabilidad, aquel que le dio carta de naturaleza, fue Georges Gurvitch.[9] No sabríamos resumir aquí, ni siquiera a grandes rasgos, sus concepciones. Cabe constatar que ha sido muy discutido por sus pares y sus principales sucesores.

Armand Cuvillier[10] no reconoce de la *sociabilidad* más que las «formas de sociabilidad» tan caras a Gurvitch, y rechaza, precisamente, como «formalistas» todos los análisis de este tipo. La sociología para él está compuesta de términos «histórica y socialmente determinados», de «grupos», y no de átomos ni de relaciones.

El autor de un *Vocabulaire pratique des sciences sociales* tiene una entrada para *socialidad,* palabra «poco corriente», que «se aplica a los seres vivos para significar que está en su naturaleza el vivir en sociedad y tener

8 *Nouveaux Essais sur l'entendement,* 1, 2 y 4.

9 A sus obras fundamentales, *La vocation actuelle de la sociologie,* París, PUF, 1950, y el *Traité de sociologie,* 2 vols., París, PUF, 1967, hay que añadir dos artículos importantes: «Analyse critique de quelques classifications des formes de la sociabilité», *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique,* núms. 3-4, 1935, pp. 43-91, y «Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité», *Annales sociologiques,* A-3, 1937, pp. 1-48. He sido ayudado en esta investigación por Alain Pauquet, uno de los jóvenes historiadores que exploran esta problemática.

10 *Manuel de Sociologie,* París, PUF, 1968, pp. 173 y 190.

una existencia social», y añade: «Ciertos autores emplean a veces en el mismo sentido el término sociabilidad, pero este último adquiere entonces un sentido un poco especial, en el uso corriente, designa la cualidad de una persona que busca la sociedad, adora vivir en sociedad».[11] Aquí incluso el primer significado usual es pues recusado.

La palabra *sociabilidad* no figura en *Éléments de sociologie* de Henri Mendras.[12] En cuanto al *Dictionnaire critique de la sociologie* de Raymond Boudon y François Bourricaud[13] se emplea ocasionalmente *sociabilidad* en el primer sentido vulgar (característica de la humanidad como especie), pero no reconoce como concepto clave más que *socialización.*

Por último, otros, apuntando explícitamente a nuestros propios esbozos de historia social, lamentan que se haya erigido como una realidad un ser nominal llamado *sociabilidad,* con el subsiguiente riesgo de inventar un *homo socius* (o *sociabilis*) que no tendría mucha más consistencia que el *homo economicus,* su primogénito en esquematismo.[14]

A pesar de estas objeciones, existe que sepamos una serie de trabajos de sociólogos que emplean la palabra *sociabilidad* en una acepción muy cercana a aquella de los historiadores sociales recientes. No sabemos —y esto importa poco aquí— si hay que ver en ella una escuela o una herencia de Gurvitch. Lo importante para nosotros los historiadores es ver que legitiman el famoso sentido tercero (sociabilidad = comportamiento colectivo) igualmente distinto del sentido primero (sociabilidad atributo esencial de la especie humana) y del sentido segundo (sociabilidad, afortunada característica del individuo abierto a sus allegados y al mundo). Que sepamos, estos sociólogos son sobre todo aquellos que han estudiado el ocio, e intentaremos explicar el porqué. Obviamente, si los comportamientos de sociabilidad, la manera de reencontrar al prójimo, de frecuentarlo, de asociarse con él, etc., pueden ser objeto de análisis sociológico, es decir científico, es por-

---

11 Alain Birou, *Vocabulaire pratique des sciences sociales,* París, Ouvrières, 1966, artículo «Socialité».

12 París, A. Colin, 1967.

13 París, PUF, 1982 (p. 250, artículo «Groupes», para el uso en el sentido núm. 1, según Aristóteles).

14 Jean Claude Chamboredon, reseña de Maurice Agulhon y Maryvonne Bodiguel, «Les associations au village», *Annales ESC,* enero-febrero, 1984, pp. 52-58.

que tienen características observables y estadísticamente comunes en el interior de una colectividad dada, y, más profundamente, porque son reglados, convenidos y codificados. Demos algunos ejemplos de estos trabajos.

En *Loisir et culture* (1966), Joffre Dumazedier y Aline Ripert[15] analizan el ocio en términos de intereses físicos (caza, deporte, etc.), prácticos (jardinería, bricolaje...), artísticos (literatura, espectáculos, museos...), intelectuales y, por último, sociales, y es en esta última rúbrica de análisis que aparecen la «sociabilidad espontánea del tiempo de ocio» (aquella del baile o el café) y la «sociabilidad organizada del tiempo de ocio» (amistad, vida de asociaciones). La noción de sociabilidad se impone pues en el lugar en el que es evidente que la relación entablada con el prójimo es más importante que la actividad ostensiblemente perseguida con él: en el café, la charla con los amigos cuenta más que el consumo de bebidas; en la asociación parisina de hijos del Ardèche, el encuentro periódico de charla y fiesta con los socios es una atracción más importante que el estudio y la «promoción» del departamento natal. El estudio de la sociabilidad se impone en suma en donde la forma arrastra al fondo. Es por lo que sin duda tiene este vínculo con la sociología del ocio. Porque, rigurosamente, el sociólogo puede encontrar también comportamientos interpersonales codificados en otros lugares, tales como el hogar doméstico o el taller; existen pues sociabilidades familiares o laborales. Pero lo que ocurre en la familia es tan importante (sexualidad de pareja, gestión de una economía vital elemental, educación de niños) que la sociabilidad «pura» es necesariamente un objeto de estudio menor para la sociología familiar. Y del mismo modo para la sociología de la empresa industrial. En el pequeño bar de parroquianos, por el contrario, la pura sociabilidad es el principal contenido de un posible estudio sociológico.

En todo caso, es sobre la base de una gran investigación sobre el ocio de los franceses que jóvenes sociólogos han hecho avanzar recientemente el estudio a la vez empírico y teórico de la sociabilidad. Pensamos especialmente en *Loisir et Sociabilité* de Catherine Paradeise,[16] o en *La Sociabilité*, obra común del mismo autor y de Yves Lemel.[17] Hay actividades de ocio

---

15 París, Seuil, 1966, análisis de una investigación hecha en Annecy de 1953 a 1963.

16 Tesis de tercer ciclo de sociología. Universidad de París V, 1975, 2 volúmenes multigrafiados en la Biblioteca de la Sorbona.

17 París, INSEE (s. f.).

que excluyen la sociabilidad (leer), otras que pueden o no incluirla (ir al cine según si se va solo o en grupo), otras finalmente que están necesariamente mezcladas, son actividades de «sociabilidad privada», cuyo ejercicio supone «la libre elección de las parejas»: recibir en casa o ser invitado, ir al café, ir al baile, frecuentar una asociación. Todo esto está codificado: «La regularidad de las manifestaciones de las relaciones que un individuo dado mantiene con el prójimo resulta de la interiorización de normas de comportamientos determinados por factores sociales, económicos o demográficos» (Lemel-Paradeise, introducción). El individuo, estadísticamente al menos, está sometido a estas normas. Por otro lado, y es el resultado empírico de la investigación, estos comportamientos (y estas normas) aparecen como variables, en función del sexo (la mujer va menos al café), en función de la edad (es sobre todo la juventud la que va al baile), pero también —de manera menos evidente y previsible— en función del medio social y en función del tipo de hábitat (Paredeise, tesis, conclusiones).

Más recientemente todavía podríamos evocar la notable monografía sobre Villefranche-sur-Saône de Michel Bozon,[18] en la que la *sociabilidad* sirve de etiqueta a un estudio de etnología urbana todavía más global. Pero nuestro objetivo no es realizar un inventario completo, ni un palmarés.

El interés de todo esto para el historiador social es, en primer lugar, como se habrá ya comprendido, la legitimación de la noción de sociabilidad en el tercer sentido ya definido. Pero es también la legitimación más directa, aunque implícita, de nuestra ambición histórica. Si la sociabilidad varía en función del sexo, la edad, el rango social, etc., en el presente, ¿por qué no puede variar también en el espacio (región, nación o área cultural) y en el tiempo (Edad Media, tiempos modernos, época industrial, posindustrial)?

Legitimidad de una historia de la sociabilidad

Así, avalados en parte por otro sector de las ciencias sociales francesas, los historiadores, un poco menos solitarios, pueden en adelante justificar su proyecto más rotundamente.

---

18 *La sociabilité dans une petite ville ouvrière en 1980: étude d'ethnologie urbaine réalisée à Villefranche-sur-Saône* (tesis de antropología social, EHESS, 1981), publicada con este título.

Más allá del discutido término de *sociabilidad,* y eventualmente sin él, finalmente hemos tomado conciencia de la necesidad de introducir en la historia el comportamiento más profundo del hombre. El hombre nace y muere, come y bebe, se entrega al amor o a la batalla, trabaja o sueña y —de una manera tan esencial como lo son estas funciones principales— no para de encontrarse con sus semejantes, hablarles, acercarse o huir de ellos, en resumen, de relacionarse con ellos. Todo su comportamiento es social —o «sociable» en el sentido social—, porque la manera misma de ser social o insociable (esta vez en el sentido vulgar del término) es social en el sentido más filosófico. La vida social es un inmenso tejido de intersubjetividades.

La cuestión, para nosotros los historiadores, era saber si esta intersubjetividad podía ser un objeto histórico.

La respuesta positiva a esta cuestión ha sido ya dada, acabamos de verlo, por la actividad paralela de ciertos sociólogos. En toda relación interpersonal, en efecto, intervienen a la vez el carácter propio de cada individuo (tímido o sociable, dulce o violento, etc.) y los códigos de comportamiento vigentes en su tiempo y en su medio, que estos códigos hayan sido interiorizados por su educación o que sean todavía percibidos como impuestos por alguna regla. Si es o no se es pendenciero, es un asunto de cada persona, pero no nos peleamos ayer como hoy, y en la actualidad sabemos que no se pelea igual en un salón que en un patio de colegio. Hay reglas, o al menos costumbres, que son reglas ocultas. Estos códigos, reglas o costumbres son colectivos, evolutivos y variables, y esto es suficiente para ser un objeto histórico: así debiera esta historia dar la apariencia de abordar imprudentemente lo subjetivo a través de lo intersubjetivo.

Si hay imprudencia en la materia, no carece sin duda de precedentes. Haciendo prueba de gran audacia, los historiadores de la sociabilidad son conscientes de haber sido precedidos por todos aquellos que han hecho antes que ellos la historia de las mentalidades colectivas, la historia de realidades aparentemente tan íntimas y tan «eternas» como el deseo o la muerte, el sentimiento maternal o la percepción del tiempo que pasa.

Evoquemos al menos aquí el rol y la obra de Philippe Ariès. Después de todo, si el amor o la muerte son historiables, el contacto social puede bien serlo e, incluso, más fácilmente.

No obstante, es necesario reconocer que, paralelamente a esta búsqueda de legitimación, la historia de la sociabilidad (démosle este nombre) ha tropezado con algunas dificultades que pueden provocar debate entre los propios historiadores. Son la variación en el espacio, la variación en el tiempo y el vínculo entre sociabilidad y asociaciones, las que designamos aquí de antemano.

Dificultades de esta historia

¿*Geografía* de la sociabilidad? El autor de estas líneas puede a la vez vanagloriarse de haber sido el primero en Francia en plantear la sociabilidad como objeto histórico y culparse por haber comenzado esta historia sobre una pista falsa. Escribiendo en 1966 *La sociabilité méridionale,*[19] establecimos en efecto un vínculo entre maneras de ser e instituciones, por un lado, y, por otro lado, un temperamento regional (provenzal) que se trataba de explicar. Ambición global excesiva, aunque haya dado lugar a análisis parciales aceptables o útiles. En primer lugar, se vio rápidamente que otras regiones podían reclamar una psicología colectiva análoga, o una densidad de asociaciones comparables, a aquellas de la Provenza. Más profundamente, también se vio que la sociabilidad en este primer ensayo implicaba un juicio de valor positivo, una gradación de intensidad que era también un grado de elogio: ser más sociable en Provenza que en Picardie, más sociable en Marsella que en Haute-Provence, etc. Se nos ha discutido justamente y en la actualidad estamos convencidos de que si la sociabilidad es una realidad objetiva, es universal; sus modalidades revelan pues diferencias cualitativas más que cuantitativas; en definitiva, la sociabilidad de los jacobinos de Haute-Provence no es *menor* que la de los marselleses o la del Var, sino que es *otra*. En cuanto a las diferencias de los temperamentos regionales, no tienen probablemente una clave explicativa única.

¿*Cronología* de la sociabilidad? Resulta más seguro un estudio del escalonamiento en el tiempo que en el espacio. Ciertamente se puede defender

---

19 Aix, La Pensée Universitaire, 1966, 2 vols. Multigrafiados. Reedición aumentada con el título *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence, essai sur la sociabilité méridionale,* París, Fayard, 1968. Reimprimida en 1984 con un nuevo prefacio que incluye un examen crítico bastante complementario del presente artículo.

sin riesgo que las costumbres evolucionan. Pero las reticencias pueden aquí versar sobre dos puntos, que designaremos por comodidad como riesgo de la futilidad y riesgo de la ideología.

Estudiar efectivamente sin más pretensión que describir las apariencias, las maneras y los procedimientos de intersubjetividad, es describir los ritos de acceso al prójimo, el saludo, la visita, el comportamiento en la mesa, etc., elementos en los que el ocio constituye el momento de observación privilegiado, en los que lo pintoresco es revelador, especialmente por el contraste entre la costumbre de ayer, de antes de ayer o de hoy. Pero se les puede considerar menos importantes que la guerra o la predicación religiosa, que las técnicas de navegación o de labranza. También, durante mucho tiempo la vida cotidiana ha sido en Francia una de las rúbricas, o uno de los dominios, de la «pequeña historia» (esto es cierto, sobre todo, para los siglos de historia relativamente más recientes, porque resulta más difícil restituir la vida cotidiana del hombre de la Antigüedad o del hombre medieval, ya que se tiene que recurrir a las técnicas de la arqueología, arte difícil y por lo tanto digna de mérito). No es seguro que los historiadores de la sociabilidad no sean, incluso ahora, vagamente sospechosos de cubrir con un vocablo pretencioso una historia descriptiva, fácil y marginal.

No obstante, se puede dotar de un sentido más general a la historia de la lenta constitución de nuestras costumbres, por lo que tiene de materialmente confortable y de moralmente tranquilizadora (o reglada, o «civilizada»). Detrás de la descripción de la sociabilidad puede haber una idea profunda. Para un sociólogo como Georg Simmel,[20] el análisis de las maneras y de las reglas de la conversación de salón era la ocasión de descubrir la naturaleza misma del comportamiento social, lo que llamaba *sociabilidad* dándole un sentido esencial, próximo, nos parece, al de *socialidad.* Para un historiador como Norbert Elias,[21] análisis parecidos sobre la vida de la Corte en el Renacimiento hacían aparecer, por encima de lo

---

20 «La sociabilité», en *Sociologie et épistémologie,* París, PUF, 1981. Para el redescubrimiento de Simmel en Francia, en relación con las investigaciones recientes sobre la sociabilidad, ver el artículo de Isaac Joseph en *Urbi,* núm. 4, 1980, y el de Bernard Valade, «Thèmes et problèmes: Sociologie», *Universalia,* 1983.

21 Norbert Elias, *La Civilisation des Mœurs,* París, Calmann Lévy, 1973 y *La Dynamique de l'Occident,* París, Calmann Lévy, 1975.

pintoresco, la «civilización de las costumbres», es decir, la inhibición de la violencia y la humanización de las relaciones sociales cotidianas. En otros autores, la sociabilidad encuentra un valor y un sentido: es algo bueno y algo que hace progresar. Las buenas maneras de la época llamada moderna no serán solamente la famosa «dulzura de la vida», sino también el vivir *mejor* y, por lo tanto, un elemento del progreso. A excepción de Jean-Jacques Rousseau, y de algunos otros menos famosos, los filósofos del siglo XVIII colocaron el confort, la civilidad y la civilización en el mismo lugar que la tolerancia, la humanidad o la política razonable. Esto debía durar mucho tiempo, y esta observación nos lleva del riesgo de la futilidad al riesgo de la ideología.

Sociabilidad y filosofía del progreso

En efecto, hay que llamar aquí la atención sobre toda una teoría que, a lo largo del siglo XIX, consideró la sociabilidad como un valor de progreso, una virtud pública que había que cultivar, una regla que había que establecer en la sociedad política, y no solamente como una virtud privada que se traducía en la preocupación por sus allegados y por el encanto de la vida. A falta de haberla estudiado exhaustivamente, planteemos al menos algunos jalones de esta corriente ideológico-semántica, que está muy lejos de ser extraña a nuestro propósito.

Portalis, filósofo católico y ministro de cultos con Napoleón I, escribió un día: «La decente compostura que se exige a todo hombre que, por la causa que sea, se encuentra presente en una ceremonia religiosa, no se exige como un acto de creencia sino como un deber de sociabilidad. Este respeto es el más bello homenaje que el hombre puede rendir al hombre».[22]

¿No estamos aquí en el punto exacto en el que la sociabilidad, virtud privada (educación debida a sus vecinos que frecuenta y cuyo recogimiento no hay que turbar), se generalizó como virtud pública (tolerancia indispensable a una sociedad política pluralista)?

---

22 Citado por Lydie Adolphe, *Portalis et son temps,* París, Sirey, 1936 (referencia comunicada por Régis Bertrand).

El mismo Portalis escribirá en otro lado: «El perfeccionamiento del hombre está vinculado a la sociabilidad».[23]

En la generación siguiente, el jurista y filósofo liberal Lerminier, que fue en su tiempo uno de los elogiosos analistas de la Revolución de 1830, escribirá una *Influence de la philosophie du XVIIIe siècle sur la législation et la sociabilité du XIXe siècle* (1833), en la que se podrá leer: «La causa de la democracia no es otra que la de la propia sociabilidad».[24]

De los liberales de 1830 a los fundadores de la Tercera República la filiación es muy conocida. En su célebre discurso del 9 de julio de 1876 en la logia masónica *Clémente Amitié,* Jules Ferry alabará en los francomasones la unión de las dos virtudes, la tolerancia y la caridad, y comentará lo siguiente: «[¿Qué quiere decir esta unión?] Quiere decir que la fraternidad es algo superior a todos los dogmas, a todas las concepciones metafísicas, no solamente a todas las religiones, sino a todas las filosofías. Esto quiere decir que la sociabilidad, que no es otra cosa que el nombre científico de la fraternidad, es capaz de bastarse a sí misma; esto quiere decir que la moral social tiene sus garantías, sus raíces en la conciencia humana, que puede vivir por sí misma, que puede finalmente arrojar sus muletas teológicas, y marchar libremente a la conquista del mundo».[25]

De los padres fundadores de la Tercera República a los socialistas reformistas se establece otra filiación. El socialista, sociólogo e historiador jauresiano, Eugène Fournière, autor de *L'individu, l'association et l'État* (1907),[26] profesa que la democracia es la consecuencia normal del racionalismo del siglo XVIII; que el socialismo es, en el orden económico, la prolongación natural de la democracia política; y que, finalmente, el perfeccionamiento de la vida social cotidiana, especialmente por el número y la diversidad de las asociaciones, es un tercer fenómeno, emparentado con los

---

23 Citada en el artículo «sociabilidad» de Larousse, *Grand dictionnaire Universel du XIXe siècle.*

24 Citado por Larousse, *ibid.*

25 Citado por Pierre Barral, *Les fondateurs de la 3e République,* París, A. Colin, 1968, pp. 171-172.

26 París, Alcan, 1907. Eugène Fournière es, sobre todo, conocido hoy en día por los historiadores por haber colaborado en la *Histoire socialiste* dirigida por Jean Jaurès (periodo de la Monarquía de Julio).

dos precedentes, como ellos benéfico e ineluctable; la asociación en la vida corriente, como el socialismo en la vida económica y la democracia en la vida política, es el ideal; asociarse es practicar un socialismo implícito cuyo desarrollo consciente puede, a cambio, ayudar al socialismo explícito. Este tercer aspecto del ideal político, Fournière lo llama indistintamente *socialidad* o (y más a menudo) *sociabilidad*.[27]

Así, al descubrir y estudiar la sociabilidad como objeto de estudio, debemos tener en cuenta la sociabilidad como concepto y como valor en la filosofía de la democracia liberal.

Estos pensadores toman la sociabilidad como realidad histórica colectiva, política (en el tercer sentido que dábamos en nuestra revisión inicial), pero le conceden tal importancia y virtud que van a confirmar idealmente este primer sentido (la sociabilidad es la esencia y característica de la especie humana) porque, para su filosofía optimista, la humanidad de la especie humana está todavía por retocar y, finalmente, por realizar.

Esto no impide a los historiadores estudiar la sociabilidad (real y objetiva) independientemente del discurso que se tiene sobre ella. Pero ciertamente también convendrá estudiar algún día los efectos producidos sobre la sociabilidad real por el voluntarismo republicano que, después de todo, ha pesado mucho, en Francia, en el cambio del siglo XIX al XX.

Sea como fuere, hay una serie de problemas reales, y quizá otras dificultades o controversias.

Sociabilidad y práctica de la asociación voluntaria

El texto de Eugène Fournière tenía para nosotros el mérito suplementario de reunir la tercera de las discusiones que anunciábamos ahora, *sociabilidad y vida asociativa.*

Para citarnos de nuevo, diremos fácilmente que debemos a los lectores de la *Sociabilité méridionale* de 1966 una segunda puesta a punto crítica. Entonces vinculamos fuertemente la sociabilidad de los provenzales con la

---

27 Pp. 14 y 15 (socialidad), pp. 56, 191 y 192 (sociabilidad).

intensidad de la vida de las asociaciones voluntarias, lo que era exacto —creemos en el actualidad— para la región y para la época analizadas. Por el contrario, era un error generalizar esta vinculación hasta el punto de considerar como un atributo esencial y un criterio estable de la sociabilidad la densidad de la vida asociativa. Esta, ciertamente, pertenece a aquella, pero no tan exclusivamente. En la actualidad estamos convencidos, gracias especialmente a los trabajos de los sociólogos empíricos que hemos citado, de dos cosas: por una parte, que se pueden estudiar las reglas de sociabilidad en el interior de las asociaciones y, por otra, que existen formas de sociabilidad informales pero igualmente codificadas, aparte de su pertenencia a asociaciones (comportamientos en familia, con los allegados, en la calle, en los espectáculos, etc.). Por otra parte, no es seguro, como nos han señalado, que la sociabilidad globalmente considerada y el fenómeno asociativo varíen en el mismo sentido. ¿No se ve en la actualidad, en nuestras enfermas sociedades urbanas, agravarse el individualismo, la descortesía y la anomia mientras el número de asociaciones y de sus miembros nunca ha sido tan grande? Parece que se está cada vez más asociado y se es cada vez menos sociable…

Este último problema aparece de una manera más clara con la distancia. En nuestros días, en Francia, la asociación voluntaria es totalmente libre (ley de 1901), ha entrado plenamente en las costumbres, es un uso social común; como otras instituciones de la democracia tales como la libertad total de prensa, o el sufragio universal, es percibida como natural y utilizada por todos indiferentemente, fuerzas de «progreso» o fuerzas de «reacción»: es una práctica normal, neutra y en adelante desideologizada.

La diferencia es pues grande con la época en la que la asociación voluntaria, discutida en su principio, es inventada en los intersticios del Estado monárquico y de la sociedad de órdenes, y en la que la libertad de asociación estaba por conquistar. Esta conquista era un movimiento entonces paralelo a aquel que empujaba al progreso de la sociabilidad (en el sentido de las costumbres civilizadas) y, más allá, a la realización de la sociabilidad como humanismo filosófico (Lerminier, Ferry, Fournière). Es sin duda esta consciencia de un impulso entonces común, tan imperfectamente como lo hayamos enunciado, lo que explica que hayamos podido abrir aquí una falsa vía por generalización. Tal es la tercera dificultad de la que tenemos que ser conscientes.

Sociabilidad y revolución «burguesa»

Sea como fuere, la vinculación, que está lejos de ser nuestro único logro, entre la reflexión sobre la sociabilidad y el estudio de la gran bisagra histórica entre los siglos XVIII y XIX, era bastante evidente y se situó en el corazón del proyecto colectivo del Coloquio de Bad Hombourg.

La sociabilidad como parte de una mejor vida y de una «dulzura de vivir», la sociabilidad-tolerancia, la sociabilidad que se refina y se desdobla multiplicándose en una vida asociativa liberada, la sociabilidad que aspira a realizar plenamente la humanidad, todo esto muestra bien el ideal de la Ilustración. El progreso es la promesa del siglo XVIII, que lleva a la crisis revolucionaria y, posteriormente, ve consolidar al menos algunos de sus logros.

La elección de 1750-1850 como nuestro campo cronológico podía justificarse bien. ¿Se justificaría igualmente bien la proclamada noción de «sociedad burguesa»?

¿Este siglo, cuya cima es sin duda 1789, ve la emergencia de un mundo «burgués»? Lo ponemos en duda, como sabéis. No obstante, solo lo cuestionamos cuando se quiere dar una definición limitada de burguesía, ya sea reduciéndola al propietario rentista, ya sea reduciéndola al empresario capitalista. Si, por el contrario, se acepta considerar a la burguesía como ella misma se sentía en la época, es decir, como la parte fuerte, libre y principal del tercer estado, o —todavía mejor— como la clase media (en singular), entonces no hay ninguna duda: la burguesía se define bien por una doble y orgullosa exclusión, aquella de los aristócratas privilegiados que quieren continuar dominando, por un lado, y de las clases populares, que son demasiado pobres, incultas y dependientes para poder ser ciudadanos de pleno ejercicio, por otro.

Esta definición no es aceptada por todos ya que es muy simple y negativa. *Idealmente,* el burgués así definido es evidentemente el hombre de la Ilustración. Pero no ignoramos, ya que recientemente lo hemos recordado, que muchos de los burgueses *reales* han sido conservadores, mientras que muchos de los privilegiados eran ilustrados. La historia debería poder tomar en cuenta a la vez la sociología empírica de los movimientos sociales (¿de qué clases provienen aquellos que hacen esto y aquello?) y la lógica interna en los efectos de sus iniciativas (¿a qué tendían, a esto o a aquello?).

Es con estas distinciones y reservas con las que hemos aceptado asociar «burguesía» y «sociabilidad» en el programa de investigación parcial de estudios del que vamos a leer ahora las actas.

APUNTES PARA UNA ARQUEOLOGÍA DE LA REPÚBLICA. LA ALEGORÍA CÍVICA FEMENINA[1]

A medida que nos alejamos del siglo XIX y de las grandes esperanzas liberales y democráticas que este suscitó, la Historia termina de tomar posesión de esta centuria: un historiador le dedica profundas reflexiones (Charles Morazé) y otro evocaciones familiares (Gaston Bonheur).

Nuestro estudio de la alegoría femenina de la República se inscribe parcialmente en este mismo movimiento (y el hecho de que personalmente hayamos llegado a su estudio a través de investigaciones que en un principio eran estrictamente regionales no modifica en nada el asunto).

Pero ¿es verdaderamente necesario estudiar el monumental recuerdo legado por la Tercera República y por la inspiración de sus predecesores? Consideramos que sí. El ya citado Gaston Bonheur lo ha hecho de una forma agradable, sin pretender ser exhaustivo ni profundo.[2] Con profundidad pretendió abordarlo el publicista inglés Raymond Rudorff en su *Mythe de la France,*[3] pero sus consideraciones sobre la Francia

---

1 «Esquisse pour une archéologie de la République. L'allégorie civique féminine», *Annales. ESC,* 28-1, 1973, pp. 5-34. © EHESS, París.

2 *La République nous appelle (L'album de famille de Marianne),* París, Robert Laffont, 1965, con numerosas ilustraciones.

3 *Mythe de la France,* París, Albin Michel, 1971 (no ilustrado), pp. 16-19 y 119.

como mito femenino ambivalente no reposan más que en dos ejemplos (la *Marsellesa* de Rude y «la sembradora» que aparece en las monedas), eludiendo lo esencial del catálogo monumental y, por consiguiente, del inventario temático y mítico.

¿Lo completaremos aquí? No aspiramos a ello, tan solo queremos esbozar una introducción general a una investigación más amplia, de la que ofreceremos, para concluir, una estimación de los resultados parciales y de su posible interés.[4]

¿Esta investigación es nueva? En cualquier caso, no duplica la exposición de las «Mariannes: bustos de ayuntamientos» que ha sido presentada (a mitad de febrero de 1972) en París en los locales del Círculo Republicano. Las esculturas que allí hemos visto tienen en efecto como característica, por un lado, estar presente en cada municipio (lo que hace a todas las regiones semejantes) y, por otro lado, ser invisibles al exterior. Por el contrario, los monumentos fijos de los que hablaremos presentan el interés de estar en un lugar público (y por lo tanto de haber sido inicialmente al menos propagandistas) y por otro lado de tener una difusión territorial parcial (y por lo tanto quizá significativa).

Repitámoslo, queda por hacer un estudio completo.

Nosotros pensamos aportar tan solo dos sugerencias útiles a este examen de los monumentos cívicos con alegoría femenina: por un lado, acercar (sin demasiada arbitrariedad como veremos) la alegoría figurada a la alegoría viviente y, por otro lado, comparar París y la provincia, y, en esta última línea, comparar las propias regiones entre sí. Este último punto, apenas esbozado, de un vasto programa, será el más valioso si se puede algún día llevar a buen término.

4 Por parcial que sea, esta investigación tiene ya contraídas numerosas deudas con colegas, estudiantes, archivistas y eruditos que nos han proporcionado fotos e informaciones: las señoras Aman, Chargot y Hardouin; las señoritas Laffont, Marchand y Ulrich; y los señores Baratier, Barcourt, Collier, Coulet, Drouin, Dumouslin, Esch, Gontard, Hayez, Huard, Leouffre, Martel, Meyer, Monnier, Pomponi, Rebuffat, Roudié, Roux y Savines. La contribución de la señora Chambon ha sido muy preciada por su importancia. Finalmente, debemos agradecer a nuestros hijos y más particularmente a nuestra esposa que frecuente y pacientemente han acompañado nuestra recolecta con la excusa de paseos...

El legado de la Revolución francesa: estatuas y «diosas»

Así pues, *desde la Revolución de 1789,* encontramos en Francia representaciones alegóricas de los nuevos valores políticos: Libertad, Igualdad, Naturaleza, Justicia (a la espera de la República) o la Razón. Estas alegorías muy a menudo son femeninas. ¿Por qué? ¿Existen más causas que la evidencia gramatical de que dichos nombres son femeninos tanto en latín como en francés? o ¿es más bien una simbología más profunda y afectiva?

Es un tema de reflexión que dejamos de lado por falta de competencia.[5] Así pues, mujeres, jóvenes y bellas, a menudo vestidas (envueltas) a la antigua, a menudo también armadas, ya fuera porque la experiencia ha mostrado muy rápido que los nuevos valores tenían que imponerse en un mundo hostil, ya fuera porque la antigua Minerva, virgen razonable y guerrera a la vez, proporcionaba el modelo. Minerva no sería la única en legar sus atributos a las Repúblicas venideras; es a Cibeles a la que debemos el gorro frigio, el triángulo y el león,[6] que le serán tan esenciales como la lanza o la espada.

Toda esta decoración se ha perdido, su recuerdo se ha debilitado, lo que es una verdadera lástima para la propia explicación histórica. El célebre grito de Manon Roland en el cadalso —«¡Oh, Libertad, cuantos crímenes se cometen en tu nombre!»— corre el riesgo de parecer, si se cita por sí solo, incomprensible o descabellado. Se vuelve más natural por el contrario, y por lo tanto más conmovedor, si se recuerda que la guillotina funcionaba en la plaza de la Revolución al pie de una estatua, «la Libertad colosal, levantada cerca del cadalso, en la plaza en la que está el obelisco».[7]

Hemos conservado mejor el recuerdo del otro tipo de alegoría, aquel en el que una joven desempeñaba el papel de la abstracción evocada («dio-

---

5 Pero reenviamos al lector a los bellos estudios de Mona Ozouf y en último lugar a su artículo «Le Cortège et la Ville: itinéraires parisiens des fêtes révolutionnaires», *Annales ESC,* núm. 5, 1971, pp. 889-916; ver especialmente pp. 895, 899, 902 y 913.

6 Así representada en el grabado que figura en *Illustres observations antiques du seigneur Gabriel Symeon en son dernier voyage d'Italie l'an 1557,* Lyon, Jean de Tournes, 1558, p. 17, cuyo conocimiento agradezco a la señora Treppo, bibliotecaria en la Biblioteca Méjanes de Aix-en-Provence.

7 Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française (édition établie par Gérard Water),* tomo II, París, Gallimard, 1954.

sa» en el sentido romano del término) en algunas ceremonias públicas. ¿Cuál es el origen? No hemos profundizado en ello y no podemos citar más que la opinión de Michelet. A propósito de la fiesta de la Razón en Notre Dame de París escribe: «¿Cuál sería el símbolo, la figura de la Razón? El 7 [de noviembre de 1793] todavía se quería que fuera una estatua. A esto se objetaba que un simulacro fijo podría recordar a la Virgen y *crear otra idolatría.* Se prefirió un simulacro móvil, animado y vivo, que, cambiado en cada fiesta, no pudiera convertirse en un objeto de superstición».[8] Sea cual sea el análisis, tiene el mérito de avalar el estudio conjunto que hacemos de las imágenes muertas y de las mujeres-actrices, conjunción cuya pertinencia se mostrará mejor en las páginas siguientes.

Para nosotros, Michelet tiene además el mérito de que en su piedad revolucionaria, prestó una gran atención a otro problema que todavía encontramos en los albores de la Tercera República, aquel de la virtud (y de la sociología...) de las diosas. ¿Militante o adulador? Para Michelet:

> Los fundadores del nuevo culto, que no pensaban en absoluto en envilecerlo, recomiendan expresamente en sus periódicos, a aquellos que quieran hacer la fiesta en otras ciudades, *elegir para cumplir un papel tan augusto a personas cuyo carácter haga la belleza respetable, cuya severidad en las costumbres y las miradas haga rebrotar la libertad y colme los corazones de sentimientos honestos y puros.* Esto fue seguido al pie de la letra. Fueron generalmente las señoritas de familias estimadas las que, por las buenas o por las malas, tuvieron que representar a la Razón. He conocido a una de ellas en su vejez, que no había sido nunca bella salvo por su talla y estatura; era una mujer seria y de una vida irreprochable. La Razón fue representada en Saint-Sulpice por la mujer de uno de los primeros magistrados de París; en Notre-Dame por una artista amada y valorada, la señorita Maillard. Sabemos muy bien cómo estos primeros sujetos son obligados (por su propia arte) a una vida laboriosa y seria.[9]

También es cierto que las alegorías vivientes fueron a veces mujeres de militantes inspiradas por su propia convicción como la esposa del hebertista Momoro.[10] Pero es muy probable que en esta época, como todavía hoy en día, muchos prejuicios impidieran que las mujeres y niñas, aunque

---

8 *Ibid.*, pp. 803-804 (la cursiva es nuestra).

9 *Ibid.* En realidad, señala Gérard Walter (*ibid.*, p. 1234), se renuncia finalmente a coger a la señorita Maillard y se elige a una figurante más oscura pero más graciosa.

10 *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français,* tomo III, París, Ouvrières, 1967, p. 110.

convencidas políticamente, se exhibieran en público; los revolucionarios se vieron obligados en más de una ocasión a reclutar a las «diosas» entre las mujeres acostumbradas por su profesión a la representación pública: actrices o cantantes (medio que, por otro lado, era con frecuencia revolucionario en esa época). Ahora bien, como las actrices en su conjunto eran incontestablemente de costumbres más libres que las burguesas, como a lo largo de todo el siglo XVIII y XIX las ricas burguesas o aristócratas tomaban con mucho gusto sus maestras en el mundo del teatro o de la opera, la opinión contrarrevolucionaria no se preocupará por los matices y asimilará brutalmente la libertad de costumbres a los más bajos vicios: «diosa», por lo tanto actriz, por lo tanto prostituta, asociación que tendrá una larga vida.[11]

No obstante, todo esto no es exclusivo de la capital. Por no citar más que la Provenza, región que conocemos mejor que cualquier otra, en ella encontramos ejemplos de todos estos modelos. Estatuas erigidas en las ciudades (en Aix, en lo alto del paseo Mirabeau, la fuente que sostiene hoy en día —y desde la Restauración— una efigie de Roi René ha llevado desde la Revolución hasta el año XII una Libertad de escayola),[12] estatuas erigidas en los pueblos (en Barbetane, Libertad erigida por la Sociedad Popular, mutilada y deshonrada en el año III por un motín realista),[13] estatuas abolidas tras la caída de la República (en Arles, el obelisco de la plaza del Ayuntamiento, erigido en 1676, coronado por un globo de un azul intenso decorado con flores de lis, sustituido por un gorro rojo durante la Revolución y un águila bajo el Imperio)[14] e incluso diosas vivientes: aquella de Maillane salvada del olvido por una célebre página de Frédéric Mistral, que admite

---

11 Alcanzando el rango de las ideas recibidas, llega a ser acogido incluso hoy en día por la prensa republicana... ¡de afinidad radical! Ver *L'Express* del 14-20 de febrero de 1972, p. 67 («Una dama de poca virtud que encarna la República en la fiesta del Ser Supremo en 1794»). Se trata de un artículo que da cuenta de la exposición de bustos en el Círculo Republicano de la que hemos hablado más arriba.

12 Según Albert Aynaud, *Aix-en-Provence, ses fontaines et leurs secrets, Aix,* Chez l'auteur, 1969, pp. 45 y 152. Se entrevé en un cuadro de Granet (Museo de Bellas Artes de Aix) reproducido en *Documents de l'histoire de la Provence,* Toulouse, Privat, 1971, p. 289. Habría que añadir la Temis del extraordinario templo-tumba de Joseph Sec, todavía visible en nuestros días y sobre el cual leeremos muy pronto un magistral estudio de Michel Vovelle.

13 Según Ichartel, *Confréries et associations dans la región de Barbetane,* memoria de licenciatura, UER de Historia, Aix, 1970, p. 99.

14 Aubin-Louis Millin, V*oyage dans le départements du Midi de la France,* tomo III, París, 1806, pp. 485-486.

que era del tipo militante: era en efecto la hija del alcalde jacobino, zapatero de profesión.[15]

Ni para Provenza, ni —con más razón todavía— para toda Francia, podemos hacer el inventario de estos fenómenos y la comparación de sus densidades. El campo de estudio permanece abierto y la primera Revolución no es nuestra principal especialidad. Ignoramos, por tanto, la frecuencia de las «Diosas-razón» vivientes. En cuanto a la erección de estatuas en lugares públicos no me parece que hayan sido muy numerosas en los pueblos provenzales durante la Revolución. La forma usual de celebración republicana más emblemática era en efecto el árbol de la libertad, verdadero árbol, o, en su defecto, simple poste, en cuya cima colgaba un gorro frigio de hojalata, comprado en la ciudad vecina. Es este gorro el que ocupa entonces el lugar que tendrá bajo la Tercera República el busto de Marianne.

La transmisión de la Primera a la Segunda República

Los monumentos cívicos se degradaron y desaparecieron del Directorio a la Revolución de Julio a la espera de que 1830 produjera un renacimiento del espíritu de la Revolución. Claro que de la Revolución de 1789 y no de la de 1792. La República permanece proscrita. No obstante, el reinado de Luis Felipe no es ajeno a nuestro tema, y no lo es por dos razones: en primer lugar lanza o, en todo caso, populariza un nuevo elemento en el arsenal de símbolos nacionales, liberales y laicos: el gallo galo (lo volveremos a encontrar). Por otra parte, crea la tradición del monumento cívico de izquierdas en forma de *conmemoración histórica,* tradición que sabrá retomar —¡y con qué importancia!— la República de Gambetta. Baste citar en París la finalización y decoración del Arco del Triunfo de l'Étoile (con la *Marcha de los voluntarios* de Rude) y la Columna de Julio en la plaza de la Bastilla. Es necesario de nuevo registrar (también faltaría contarlas) la existencia de réplicas provinciales. Citemos, para el caso de la Provenza, la fuente monumental, decorada por David d'Angers, levantada en Barcelonnette, su localidad natal, en recuerdo de Manuel.

---

15 *Mes origines, mémoires et récits,* París, Plon, s. f., p. 108 (en la edición de Rollet, Aix, 1970, p. 311).

Pero volvamos a la alegoría femenina: aunque no haya sido puesta de relieve por el régimen (al ser muy liberal, incluso cuasirepublicana), no por ello es menos dinámica. Se convierte en un tema pictórico muy conocido, todavía oficioso en Delacroix *(La Libertad guiando al pueblo)* y muy pronto sedicioso en Decamps o Daumier (Último Consejo de *ex-ministros*); siempre tocada, señalémoslo, por un gorro rojo.

En cuanto a su versión viviente, si bien no vuelve a ponerse en práctica de una manera efectiva, al menos se mantiene el recuerdo por los supervivientes reales (aquella mujer que Michelet conoció, aquella otra que encontrara Mistral, alegre y septuagenaria, en la primavera del 48) y, sobre todo, por la canción: ya que la *Diosa* figura entre los personajes de Béranger:

> ¿Es acaso usted, usted que vi tan bella,
> Cuando todo un pueblo, rodeando vuestro carro,
> Os saludaba en nombre de la Inmortal...?[16]
> («Acerca de una persona que el autor ha visto representar la libertad en una de las fiestas de la Revolución»).

Hablar de Béranger, cuya fama es de sobra conocida, es evocar una difusión real en las provincias.[17] Anticipemos un instante lo ocurrido en la Segunda República: en una canción sediciosa, censurada en el Var en 1850,[18] canción «jacobina» cuya torpeza en la prosodia y los modismos en el vocabulario ilustran bastante bien su origen local, se reconoce el mismo argumento:

> Oh, tú, diosa bien amada,
> Déjate ver con tu viejo gorro.
> Nosotros te esperamos con las manos armadas,
> Para proclamar la igualdad.

La escasa distancia (cincuenta años, o sea, dos generaciones o una vida adulta afortunadamente larga) que separa a las dos Repúblicas, añadida a las influencias literarias (recuerdos indirectos) de los Michelet y Béranger, ayuda así a comprender la importancia de los resurgimientos y las imitaciones en 1848.

---

16 Pierre-Jean de Béranger, *Œuvres complètes*, vol. III, París, Perotin, 1834, pp. 9-11.

17 Jean Touchard, *La gloire de Béranger*, París, A. Colin, 1968.

18 Cantada en Nans (en el cantón de Saint-Maximin en el Var), pueblo de un millar de habitantes, por los miembros del acuartelamiento la Esperanza el 1 de enero de 1850. Texto adjunto al dosier de disolución de este acuartelamiento. A. D. Var, VIII M 16-14.

El bautismo de Marianne (la Segunda República y el Segundo Imperio)

Resulta significativo que Gustave Flaubert haya querido situar en *La educación sentimental* la alegoría femenina de la República bajo sus dos aspectos, el viviente y el plástico. En unas Tullerías invadidas el 24 de febrero de 1848, Frédéric y Hussonet observan: «En la antecámara, sobre una montaña de vestidos, estaba una muchacha pública,[19] como estatua de la Libertad, inmóvil, con los ojos muy abiertos, aterradora».[20] Y algunos días después, vagando por París, Frédéric se encuentra con el artista Pellerin que se entusiasma: «Obras sublimes se realizarían si los trabajadores pusieran en común su genio. París estaría muy pronto cubierta por gigantescos monumentos; los decoraría, había incluso comenzado ya una figura de la República».[21] La nueva diferencia entre las dos formas de expresión radica en que la primera no es nunca gubernamental: la exhibición de una «Diosa» forma parte en efecto —del mismo modo que la guillotina política, la guerra revolucionaria y la suscripción obligatoria— de esta porción «terrorista» de la herencia republicana que la Segunda República rechaza.

Como mucho podemos comparar la «Diosa» con esta alegoría fugaz que es la cantante patriota. «Un día —cuenta Edmond Biré— creo que el 6 de marzo [de 1848], en una representación de *Cleopatra,* escuché a la señorita Rachel cantar la *Marsellesa.* La representaba al mismo tiempo que la cantaba. La actitud, el movimiento, el gesto, la energía de la acción y de rasgos, el destello de su mirada, el vestido blanco, la última estrofa dicha, y expresándose con mímica, arrodillada, con la bandera sobre el corazón, todo estaba sabiamente calculado. El efecto fue prodigioso».[22]

Por su parte, la figuración pintada o esculpida floreció oficialmente. El Gobierno provisional quiso desde muy pronto representaciones oficiales. Por una parte, estatuas en las plazas: un escultor de segundo

---

19 ¡Naturalmente!
20 Flaubert, *Œuvres,* La Pléiade, p. 321.
21 *Ibid.,* p. 326.
22 Edmond Biré, *Mes souvenirs,* París, J. Lamarre, 1908, p. 55.

orden, pero yerno de George Sand, J. B. Auguste Clésinger, tuvo el encargo de hacer un busto colosal de la Libertad, así como una Fraternidad situada en el Campo de Marte el 14 de mayo de 1848 para la fiesta de la Concordia.[23] Nos encontraremos con este personaje en el mismo rol más tarde.

Habrá también, para la fiesta de la Constitución, una República erigida en la plaza de la Concordia, en el mismo lugar que la Libertad del año II (aquella de Madame Roland). Aunque ahora estará acompañada en aquel lugar por el obelisco de Luxor. Victor Hugo, todavía conservador en aquella fecha (noviembre de 1848), extraerá una antítesis elocuente y cruel:

> A una Estatua.
> No, ¡tú no eres la grande y santa República!
> Oh, fantasma de vista zaina, con actitud oblicua
> ....
> ¿Quién te ha puesto aquí entonces en un día de ironía,
> Cerca de la piedra augusta donde revivió el genio?
> ....
> ¿Qué vienes a hacer, en la hora en la que el otoño termina,
> Espectro de escayola al pie del gigante de granito?[24]

Por otra parte, el Gobierno provisional había querido un modelo pintado de imagen de la República que se pudiera poner en las salas de los ayuntamientos en lugar de los retratos de los reyes. Es para este proyecto para el que Daumier concibió una República cuya gran originalidad temática fue la de no estar de pie como una virgen guerrera, sino sentada, como madre nutricia acogiendo a sus hijos.[25]

Las regiones partidarias de la idea republicana fueron tan ardientemente figurativas como el Gobierno provisional, aunque también a toda prisa, en escayola y papel pintado, en lo efímero por tanto, hoy desaparecido.

---

23 El asunto es muy conocido. Ver, en último lugar, el artículo «Clésinger» del *Dictionnaire de biographie française.*

24 Texto exhumado por Henri Guillemin en su edición de Victor Hugo, *Souvenirs personnels 1848-1851,* París, Gallimard, 1952, p. 116.

25 Raymond Escholier, *Honoré Daumier,* París, Floury, 1934, pp. 147-148. La República de Daumier se encuentra en el Louvre.

Gracias a las memorias de Victor Gelu,[26] podemos ver la decoración de Marsella bajo el proconsulado del joven Émile Ollivier: «Moldeábamos con yeso, prometiéndonos rellenarlos más tarde de bronce, estatuas colosales de la Gran *Santa* del 89»; el 16 de abril, en la Plaine,[27] banquete oficial: la tribuna «estaba colocada a la altura y en el eje del bulevar Chave bajo el coloso de yeso de la Libertad que nuestros *barbarous*[28] llamaban de manera bastante irreverente *La gorda Marianne,* así como habían denominado *lobo bueno Batistin* al enclenque pueblo simbólico situado hacía poco tiempo en la ex-plaza real».

La imaginería de escaso valor se encontraba en las *Chambrées*[29] democráticas en Provenza, como se encontraba en las Sociedades Populares de 1792 al año II. He aquí un ejemplo sorprendente en el que la alegoría femenina es el elemento principal, «el inventario de emblemas sediciosos que se encuentran colgados en los muros de la sala» (de la *chambrée* conocida como de los Derechos del Hombre, instalada en una habitación en la primera planta del número 7 de la calle de Chaudronniers, en Draguignan, y objeto de registro y disolución en febrero de 1850):[30]

1) Una diosa de la libertad, de tamaño natural, pintada en papel de embalaje, tocada con un gorro frigio pintado en rojo, sosteniendo en una mano una bandera del mismo color y en la otra un sable: tiene el pie sobre el vientre de un hombre de tamaño natural[31] y en lo alto de esta efigie se lee la inscripción siguiente escrita en letras rojas: Libertad Igualdad Fraternidad. Muerte a los tiranos. República francesa. Organización del Trabajo.

---

26 *Marseille au XIXe siècle,* Pierre Guiral, París, Plon, 1971, la líneas citadas son de las pp. 283 y 293.

27 La Plaine Saint-Michel, hoy plaza Jean Jaurès en Marsella.

28 Gente del pueblo del barrio de los pescadores.

29 [Ver en este volumen p. 82, n 33]. Para esta institución, especie de círculos de composición muy popular, nos remitiremos a nuestra *République au village,* París, Plon, 1970, pp. 207-245, y sobre todo a nuestro artículo «Chambrées de Basse-Provence», *Revue Historique,* abril-junio de 1971.

30 A. D. Var, VII U 33-2.

31 Nos gustaría saber cómo estaba vestido, es decir, socialmente y representado, el «tirano» así vencido. ¿Rey?, ¿militar?, ¿burgués?

2) Otra diosa de la República, en yeso blanco, de pequeñas dimensiones, tocada con un gorro frigio.
3) Otra diosa de tamaño natural, pintada sobre lienzo, tocada con el mismo gorro.
4) Etc. Los otros elementos del inventario son los retratos de representantes de la Montaña o de revolucionarios proscritos: Ledru-Rollin, Lamennais, Louis Blanc, Cabet, Proudhon, Barbès, etc., e incluso Caussut [*sic* por Kossuth].

Se podrían multiplicar estos ejemplos.[32]

En fin, cuando la Segunda República lanzaba sus últimos destellos con la resistencia al golpe de Estado de diciembre de 1851, como el movimiento era democrático y popular, e incluso revolucionario en su forma, encontramos alegorías vivientes como las de las fiestas del año II. Tal es al menos la tesis clásica que ve una «diosa de la Libertad» en la mujer abanderada de la columna republicana del Var[33] en diciembre de 1851. No obstante —quizá se acuerdan de ello—, en *La République au village*[34] nos habíamos mostrado reticentes a esta interpretación clásica: por un lado, en efecto, nos había llamado la atención, negativamente, por su inmediata orquestación reaccionaria (es el Terror que vuelve a comenzar, dicen en esencia los blancos, ya que tienen la misma diosa Razón); por otro lado, nos sentíamos felices de haber podido probar que *en un primer momento* la mujer de rojo de la columna republicana[35] no había sido puesta al frente como maniquí o «diosa» sino como jefa de la sección femenina del ejército revolucionario, y que por esta razón había sido condecorada, como un hombre, con una banda roja, insignia de mando. Quizá nos hayamos dejado llevar por ello a reducir en exceso la parte de la ceremonia, y de la fiesta

32 Así, en Cogolin (Var), la imagen de una República joven y bella, sobre un carro tirado por leones y acompañada por Ledru-Rollin, Michel (de Bourges) y otros líderes, fue vista todavía en el granero de su vieja casa por el señor letrado G. Coulet, abogado en Aix-en-Provence.

33 Y no solamente en el Var. Otra mujer abanderada aparece en Bonny-sur-Loire (Loiret) según Eugène Ténot, *La province en décembre de 1851*, París, Éd. du Siècle, 1876, p. 12.

34 Pp. 455-463.

35 Destaquémoslo de pasada que era una «diosa» de tipo militante: casada y madre de un niño, había sido costurera antes de su matrimonio y estaba casada en ese momento con un artesano carpintero de carros que los insurgentes acababan de nombrar alcalde de Grimaud (ver p. 122 las recomendaciones de noviembre de 1793 citadas por Michelet).

tradicional, que podía comportar *también* su exhibición. Después de todo, aun cuando los jefes políticos del movimiento no pensaran en ello al principio, la reinterpretación de la mujer-militante como alegoría viviente se extendió muy pronto, tanto como para ser significativa.

Nos encontramos en un momento en el que el Segundo Imperio estableció un nuevo periodo de contracción. El «gigantesco monumento» del que hablaba Pellerin continuó figurando en las esperanzas de los artistas republicanos. En un folleto escrito en 1868, el gran arquitecto Hector Horeau —antiguo revolucionario de 1848, futuro funcionario de la Comuna y, por otra parte, genial precursor al que Baltard tomará prestada la concepción de *Les Halles* de París— pensaba en construir en el Trocadero una auténtica ciudad administrativa, seis ministerios formando hemiciclo «alrededor de una estatua de la Francia inteligente, estatua colosal iluminando al mundo representado por un globo»; en el mismo proyecto, el Arco de Triunfo habría sido coronado por «la República francesa llamando a los pueblos a la emancipación».[36]

Esta esperanza, aplastada después de haber sido experimentada, fue entonces objeto de una exaltación extrema y de una forma tanto más apasionada cuanto que era personalizada a través de una denominación familiar. En efecto es entonces, en la opresión y la proscripción, cuando el nombre de Marianne se hace verdaderamente frecuente. Casi podríamos seguir ahora con el aspecto literario tras lo plástico y la representación teatral. He aquí en todo caso una expresión notable, bajo la pluma de Félix Pyat y el título de *Lettre à Marianne:* «Para nosotros, republicanos proscritos, sin casa ni hogar, sin morada ni patria, tú eres todo, refugio, ciudad, hogar, nuestra familia, nuestra madre, nuestro amor, nuestra fe, nuestra esperanza, el ídolo al que sacrificamos hasta nuestra memoria, el ideal por el que vivimos y morimos felices».[37]

Se concibe la segunda «resurrección de la República» (por tomar prestada la fórmula de Henri Guillemin), aquella del 4 de septiembre de 1870, de una manera todavía más ardientemente figurativa que aquella de 1848.

---

36 Según Michel Ragon, *Histoire mondiale de l'architecture et de l'urbanisme modernes. Tome I,* París, Casterman, 1971, p. 159.

37 Citado por Georges Weill, *Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870,* París, Alcan, 1928, p. 297.

La República militante (4 de septiembre, Comuna, Orden Moral)

Existe, como sabemos cada vez mejor, una gran parte de continuidad entre la República del 4 de septiembre y la revolución de la Comuna de París. Y hay más parentesco del que se decía no hace mucho entre el París insurgente de la primavera del 71 y el desarrollo de la República radical en las provincias del sur de Francia. Entre otras señales de este parentesco y continuidad, el símbolo común de Marianne es uno de los más impactantes. Nuestro esbozo iconográfico participa sin haberlo buscado en uno de los debates más actuales.[38] Entre aquellos que al hablar de la Comuna ponen el acento en la lucha de clases y aquellos que insisten en su vinculación con las anteriores luchas republicanas, no hay dudas de que la decoración, la imaginería y toda la simbología inclinan la balanza hacia estos últimos. Lo vemos bien, por ejemplo, en la bella exposición organizada por el Museo de Saint-Denis en el verano de 1971: un tema iconográfico lo dominaba hasta la obsesión, aquel de la mujer con la gorra roja (que forma una pareja de antagonistas con el monarca, el general o el sacerdote —duelo cien veces más representado que aquel del proletariado y del burgués—). Para la mayoría de sus participantes, la Comuna se vivió como un nuevo 48, un 48 que esta vez estaría resuelto a triunfar —y se vivió bajo el signo de Marianne—. Lissagaray lo señala por nosotros, al describir la ceremonia de la instalación de la Comuna el 22 de marzo de 1871, en París, en la plaza del Ayuntamiento: «En medio del Ayuntamiento, contra la puerta central, se erige una gran tarima. El busto de la República, la banda roja alrededor del cuello, irradiando haces rojos, domina y protege. De inmensas banderolas en el frontón», etc.[39] Parece que no se vio «diosa viviente» si no bajo la forma ya señalada hace poco de la actriz patriota que declama sobre escena cantos y poemas de la Revolución, purificando así los lugares «donde diez meses antes presidían Bonaparte y su banda».[40]

---

38 Ver en último lugar la excelente e inconformista toma de posición de Jeanne Gaillard, *Communes de province, Commune de Paris,* París, Flammarion, 1971, y la crónica de Jacques Rougerie en la *Revue Historique,* octubre-diciembre, 1971.

39 Prosper-Olivier Lissagaray, *Histoire de la Commune,* París, Marcel Rivière, 1946, p. 118.

40 *Ibid.,* p. 245.

Curiosamente, desde el fondo de su provincia, Frédéric Mistral se hizo eco —engalanado quizá— de esta última cita. Contó en la *Armana prouvençau* de 1873, y la recogió a continuación en sus *Mémoires et récits,*[41] la historia de la *Montelaise,* bella mujer de Monteux (Vaucluse), hija de un cafetero y dotada de una bella voz. Comienza cantando como *amateur* en las fiestas de pueblo, después se casa con Bordas, un actor de paso, y como él se hace cantante de profesión; muy pronto «asciende» a París, conquista la notoriedad declamando la *Marsellesa* en las reuniones públicas del final del Imperio, después cantando la *Marianne* en las jornadas del 4 de septiembre y del asedio y, finalmente, antes de desaparecer, tuvo su día de gloria en la Comuna.

> La reina del populacho se entregaba a una fiesta en los salones imperiales [en las Tullerías]. Brazos negros de pólvora cogieron a Marianne —porque Madame Bordas era para ellos Marianne— y la instalaron con decisión en el trono, en medio de banderas rojas. «¡Cantemos —gritaron— la última canción que van a escuchar las bóvedas de este palacio maldito!». Y la pequeña de Monteux, con el gorro rojo tocando sus cabellos rubios, les canta... *La canalla.* Un formidable grito: *Viva la República,* siguió al último estribillo [...].

¿La artista comprometida siempre se desplazaba con tanta facilidad hacia la alegoría femenina viviente? Quizá se desplazara también, imperceptiblemente, a partir de la militante, si se nos permite ver incluso esta ambigüedad —ya señalada— en otro recuerdo de Lissagaray: en el taller donde las mujeres cosen sacos de tierra para los bastiones, «una grande y bella chica, Marthe, distribuye las labores, ataviada con una bufanda roja con flecos de plata que sus camaradas le han dado».[42] Evidentemente, la mujer-símbolo es más que nunca un tema para los artistas republicanos. Lissagaray escribía que Gustave Courbet, exiliado en La Tour-de-Peilx (cerca de Vevey, en Suiza), «rehízo su fortuna por medio de obras maestras y dotó a su ciudad de acogida de un magnífico busto de la República que el Consejo municipal hizo elevar en una plaza».[43] El historiador de la Comuna deformaba aquí algunas cosas: el busto con el que Courbet agradece su estancia en el exilio era una «Helvecia o la Libertad», homenaje a la

---

41 *Op. cit.,* pp. 176-177.
42 Prosper-Olivier Lissagaray, *op. cit.,* p. 244.
43 *Ibid.,* p. 368.

hospitalidad suiza,[44] pero, como llevaba un gorro frigio,[45] se podía con facilidad generalizar el símbolo.

Al igual que los pintores, los escritores partidarios de la Comuna exaltan entonces una Marianne que es la República sin duda, pero una República que las circunstancias del combate están cerca de convertir en Revolución social. Así aparece en la obra de Clovis Hugues, que irá a prisión por la causa de la comuna, y que será el primer diputado en definirse como socialista: «La diosa con gorro rojo no ha agotado todavía las saetas que dirige contra los conspiradores monárquicos; la gran Marianne con el corazón de hierro no se ha arrodillado todavía ante los organizadores de la traición[...]».[46] En esta fecha, Marianne está cerca de identificarse con la Comuna.

Ciertamente, en París, la semana sangrienta termina brutalmente con esta evolución. Pero en la provincia roja, que está muy lejos de ser aplastada, el ala radical del partido republicano toma el relevo, y es a ella a la que le debemos las formas más destacables del expresionismo republicano con la alegoría femenina bajo todas sus formas.

Desde el 4 de septiembre de 1870, las estatuas habían reaparecido en las plazas públicas. En Forcalquier, por ejemplo, sobre el obelisco de la fuente de Bourguet (enfrente del portal de la iglesia de Notre-Dame), que había llevado un gallo desde 1832 a 1855, y después un águila desde 1855, el emblema imperial haría muy pronto sitio a «una veleta con la efigie de la República, tocada con un gorro frigio, sosteniendo en la mano un triángulo masónico».[47] Sin embargo, no hay apenas tiempo para muchas colocaciones durante la efímera administración de los prefectos de Gambetta, y tras la primavera de 1871, con Thiers y después bajo el Orden Moral, no hubo muchas posibilidades.

---

44 Jean Selz, *Découvert de la sculpture moderne*, Lausana, La Guilde du Livre, 1963, p. 171.

45 Maurice Choury, *Bonjour, Monsieur Courbet!*, París, Sociales, 1969, p. 143.

46 *Lettre de Marianne aux républicains*, fechada el 2 de mayo de 1871 en Marsella y citada por J. C. Izzo en *La Pensée*, núm. 161, p. 95.

47 *Notice sur Forcalquier faisant suite à Athénée de Forcalquier, Fêtes en l'honneur de Léon de Berluc-Perussis*, Forcalquier, Bernard, 1912, p. 325. La veleta republicana sería derribada por el viento en 1906 y no volvería a ser reemplazada.

Desde el verano de 1871 hasta el comienzo de 1878, la sediciosa Marianne deberá tomar formas menos solemnes; es la gran época de las efigies movibles, y la última de las alegorías vivientes, dos formas de Marianne móviles, por así decirlo.

> Fue Bollène (Vaucluse) la que, el 4 de septiembre de 1871 [lo decimos bien, 1871, se trataba de celebrar el aniversario], iba a dar por primera vez un espectáculo de un tipo de manifestaciones cuyo ejemplo iba a ser posteriormente muy seguido. Se tomó en uno de los cafés de la ciudad, que se ha vuelto muy famoso, a una pobre sirviente que ni estaba de mal humor ni tenía prejuicios reaccionarios; se la vistió de rojo; se le puso en la cabeza un gorro frigio, y así vestida, al canto de la *Marsellesa,* se la paseó de café en café por las calles de la ciudad como una imagen viva de la República radical.

Así se expresa en un pintoresco reportaje, de una furiosa lucidez, el autor del *Voyage aux pays rouges.*[48] Provocará una cascada de incidentes como la suspensión del alcalde, que era cómplice. Después de dieciocho meses, continúa contando que ha habido muchas manifestaciones de este tipo en el sur de Francia. De hecho, el menor sondeo en los archivos de los departamentos de esa región, rebosantes de incidentes políticos en esta época, nos proporciona ejemplos como el de Barbentane (Bouches-du-Rhône):

> Hemos tenido los días 1, 2 y 3 de septiembre las fiestas de la comuna de Barbentane. Las dos primeras jornadas han sido muy tranquilas pero el martes la sociedad conocida como de los Rojos ha salido con la música a la cabeza, precedida por una cantante conocida por el apodo de la Tambor. Llevaba una bandera tricolor y entonaba la *Marsellesa,* el *Canto de la despedida* y los *Girondinos,* acompañada por la música. Se formaron grupos, algunos abucheos surgieron del campo opuesto, el guardia Durrieu le quitó la bandera de las manos de la chica, mandó parar la música y el incidente no tuvo consecuencias.[49]

Estas exhibiciones —quizá se podrían llamar también manifestaciones, cuadros vivos o seudoprocesiones—, evidentemente relacionadas con aquellas de 1793 o 1851, se encontraban entonces en su último período importante, antes de un declive inevitable por el éxito de la propia Repú-

---

48 *Par un conservateur, B... du Français,* París, Plon, 1873. Primera carta, datada de Bollène, 23 de octubre de 1872, p. 8. Se trata de Beslay, hijo de un miembro de la Comuna.

49 A. D. Bouches-du-Rhône, VI M 3-415, «Anniversaire du 4 septembre en 1872», Commissaire de Police de Châteaurenard à Préfet, 5 de septiembre de 1872.

blica y la evolución de las mentalidades. Porque había, sin ninguna duda, algo de ingenuamente arcaico en estas formas de expresión. Para encontrar los últimos restos en el medio popular, habría que ir sin duda hasta las grandes manifestaciones de masas de los viñadores del Languedoc en 1907, que merecerían ser estudiadas desde este punto de vista.[50]

En los medios más burgueses, encontraremos algo de alegoría femenina viviente en 1914 o 1918 en esos teatros en los que una actriz envuelta en la tricolor (o vestida a la alsaciana) cantará una *Marsellesa;* por lo demás, si consideramos el fondo de las cosas, aparecerá con un interesante desplazamiento ideológico de la República a la Patria —volveremos sobre este tema más tarde—. Todo esto —repitámoslo— no serán más que pervivencias. Volvamos a los años setenta.

En el tiempo del Orden Moral, como hemos dicho, el segundo gran hecho es la proliferación de bustos de Marianne. El autor de *Voyage aux pays rouges* no pudo evitar dar cuenta de ellos:

> Llamamos Marianne, en este país, a las pequeñas estatuillas de la República, tocadas con un gorro frigio pintado de rojo. Los vendedores de cerámica y tenderos de ultramarinos venden estas Mariannes. Los circunspectos las venden en la trastienda; los audaces los ponen en los escaparates. Los prefectos combaten estas Mariannes. Se les prohíbe a los taberneros y a los cafeteros colocar estas estatuillas radicales en las salas en las que reciben al público; pero la misma prohibición no puede aplicarse a los círculos, y los círculos «republicanos» son innombrables.[51]

Efectivamente, en los círculos que existen todavía en la actualidad (en número más reducido en relación con el siglo anterior, porque la política ha tomado otras formas de organización), podemos ver estas Mariannes.[52]

---

50 Ver Félix Napo, *La Révolte des Vignerons,* Toulouse, Privat, 1971; ver especialmente en el apéndice 2 (pp. 207-227) las descripciones de los emblemas portados por las delegaciones de las comunas rurales; las mujeres abanderadas con insignias simbólicas (escarapelas, bandas, etc.) son bastante frecuentes.

51 *Op. cit.,* tercera carta, Marsella, 27 de octubre de 1872, pp. 47-48.

52 Este hecho es destacado por Lucienne Roubin, *Chambrettes des Provençaux,* París, Plon, 1970, p. 69. Yo personalmente he observado varias en Martigues (Bouches-du-Rhône) en el Círculo de Pescadores; en Bausset (Var) en el Círculo del 24 de febrero; en Dauphin (Alpes-de-Haute-Provence) en el Círculo de la Paz. Debo su conocimiento así como el estudio de esta última a Pierre Martel, infatigable erudito de los Alpes-de-Haute-Provence y al alcalde de Dauphin (Alpes-de-Haute-Provence), lo que les agradezco de nuevo.

Algunas, las más recientes sin duda, están elaboradas conforme al modelo de yeso blanco que es común en los ayuntamientos, pero de factura más naíf y de fabricación más artesanal. La del Círculo de Dauphin (Alpes-de-Haute-Provence),[53] busto de cerca de 80 cm de altura, en escayola coloreada, acumula los símbolos sobre su cabeza (gorro frigio, corona de laurel y estrella de cinco puntas en la frente) e incluso sobre su pecho (una especie de sol de cara humana, o ¿una Gorgona? sobre la coraza de escamas); tiene una policromía brutal: morena la piel, la tela y el sol; verde oscuro la cabellera, los ojos, la coraza e incluso el gorro; roja la estrella frontal; la cara muy meridional, muy caracterizada, de una robustez un poco pesada, evocaba, para el excelente experto al que se la presentamos,[54] las tradiciones plebeyas de escultores náuticos mediterráneos, que hicieron figuras de proa.

Estas Mariannes de interior podían ser exhibidas, cuando las condiciones se prestaban a ello, en exposiciones estáticas[55] o llevadas en procesión.[56] Nuestro observador sugiere incluso que el paseo de la Marianne móvil es una forma atenuada de aquella alegoría viviente, que no siempre es posible: «Cuando no se encuentra una Marianne viviente que se deje pasear y aclamar, se pasea una pequeña estatua de la República con el gorro frigio pintado de rojo».[57] Nuestro autor es malintencionado, pero incluso aquí nos ha sido fácil verificar, recurriendo a los archivos y a las investigaciones, la autenticidad de sus afirmaciones.

Finalmente, la última aportación del testimonio de Beslay sobre la gran época de las Mariannes en el sur de Francia radical, consiste en revelarnos una estructura simétrica. A decir verdad, como la mayor parte de los reporteros parisinos en el sur de Francia, lo hace con un tono de «chanza»: según una anécdota extendida entre los republicanos, un realista habría llevado tan lejos la devoción al conde de Chambord que habría creído ver —¡Oh, milagro!— su retrato expresarse inquieto: «A boulega»[58] ('se ha

---

53 Actualmente depositado en el ayuntamiento, ya que el círculo se disolvió recientemente con la muerte de sus últimos miembros.

54 J. J. Gloton, profesor de Historia del Arte en la Universidad de Provenza.

55 *Voyage aux pays rouges, op. cit.*, p. 151 (en Perpiñán), p. 155 (en Ille, Pyrénées-Orientales) y p. 128 (en Arles).

56 *Ibid.*, p. 48 (hecho bastante habitual).

57 *Ibid.*, p. 11.

58 [He preferido dejar el término original del occitano *boulega*, que significa 'moverse', 'agitarse'].

movido'). Pero los blancos habrían replicado con malicia, asegurando que es un rojo en éxtasis delante de Marianne el que habría proferido el famoso «A boulega».[59] De este folclore hay que recordar, sobre todo, la idea de seudodevociones igualmente simplistas y personalizadas. «En efecto, se escuchaban mucho más a menudo los gritos enfrentados de "Viva Enrique V" y "Viva Marianne" que los de "Viva el Rey" y "Viva la República"».[60] Vivo sin duda (hasta 1883) pero lejano, jamás visto, deseado y esperado desde hacía medio siglo, el conde de Chambond era más un mito que un hombre; de modo que Marianne podía ser como él, para las gentes simples del partido opuesto, una especie de reina ideal de la que no tendrían más que la efigie.[61]

La República instalada (1878-1914). Divergencias y convergencias de los símbolos plásticos

Nos hallamos ante la época más importante y casi la única que cuenta con una arqueología de terreno: aquella que estudia los monumentos todavía en pie en nuestros días. Se aprecian bien las características generales de este nuevo régimen. En primer lugar, dura, se quiere definitivo y consigue serlo; tiene la voluntad y el tiempo de implantar estos signos sólidos, de sustituir el «yeso» por el «granito» y (más prosaicamente) el papel pintado o la tierra cocida por la fuente de bronce.

Y además este régimen educa, instruye y moderniza a sus partidarios y poco a poco a los ciudadanos. Esta forma de expresión ingenuamente arcaica de la alegoría viviente, todavía popular entre 1875 y 1871, estaba condenada a desaparecer no sin antes dejar su legado. Como antiguamente las ceremonias vivientes con decoración provisional de las «entradas de

---

59 *Ibid.*, pp. 62-64.

60 L. Senequier, *Connaissance de La Garde-Freinet*, s. l., s. f. (un ejemplar en los Archivos departamentales del Var), *pássim*.

61 Para prolongar este tema de la simetría, destacaremos todavía la anécdota de los años ochenta, conocida por tradición familiar (en Villeneuve-lès-Avignon). El 14 de julio, mientras que los republicanos hacían fiestas, los blancos iban ostensiblemente a trabajar. Pero recuperaron el tiempo festejando el día siguiente porque, por suerte, el 15 de julio es Saint Henri.

príncipes» habían sido sustituidas por la construcción de arcos del triunfo,[62] igualmente en el sur de Francia el gusto popular por los desfiles de Mariannes móviles pudo preparar la permanente instalación de estatuas cívicas en la plaza pública.

Por lo demás, hay todavía una forma de transición que legitima el acercamiento que acabamos de realizar entre el mueble-busto y la decoración de las solemnidades: es la costumbre, atestiguada en esta época en diversos lugares de Provenza, que consistía, el 14 de julio o el 4 de septiembre, en tomar la Marianne de la sala del Consejo Municipal y colocarla por una tarde en la repisa de la ventana, visible desde el exterior, decorada e iluminada, con el fin de que la masa reunida en la plaza pueda aclamarla antes del baile.[63] En definitiva, la estatua pública provisional pudo suscitar el deseo de una estatua permanente.

Así se explica la sorprendente proliferación monumental, reforzada todavía más por el hecho de que la República oficial buscara en la historia un apoyo suplementario y practicara con insistencia, como anteriormente había hecho Luis Felipe, el civismo conmemorativo.

Veamos primero esta proliferación en su extensión querida y buscada, antes de abordar los problemas simbólico-ideológicos que encontró.

Así pues, la República se instala poco antes de 1880 y es evidente que su personificación será femenina. Es con forma de mujer como inspirará los sentimientos más antagónicos, del amor respetuoso a la burla amarga. Amargura en el escritor anarquista Lucien Descaves, describiendo en *Sous-Offs* la cantina de suboficiales de un cuartel de Dieppe hacia 1889: «La gran sala, larga y alta, estaba triste como un intento fracasado de decoración de bazar que hacía parecer más desnudos los muros. Allí se encontraban mediocres obras de teatro: *Les dernières cartouches* y *Le libérateur du territoire;* una Francia matronal coronando a Gambetta, un grasiento herrero de la Paz, el torso blanco y resplandeciente, como un buey exhausto exhibido en el puesto del

---

62 Debemos este sugerente paralelo a nuestro colega y amigo J. J. Gloton.

63 Hecho atestiguado por Cogolin (Var) por recuerdos de testimonios, transmitido por el letrado Georges Coulet y para Cabannes (Bouches-du-Rhône) por un incidente relatado en el A. D. Bouches-du-Rhône, VI M 3-415, celebración del 14 de julio de 1886.

mercado».[64] Veneración en el profesor demócrata Albert Thierry, pensando en su juventud: nuestra República «no se parecía ni a una matrona ni a una arpía: fina y orgullosa en su vestido de historia, la admirábamos tanto como a Juana de Arco».[65] Veneración también, pero más alusiva, en el Zola republicano místico de los *Quatre Évangiles*.[66] Bajo esta forma de busto femenino, entra ahora de manera oficial en todas las alcaldías y esta entronización administrativa tuvo incluso su pequeño eco literario, ya que Paul Verlaine, que se había vuelto —como sabemos— un reaccionario en los años 80, dedica a «Marianne» bajo el título de *Buste pour mairie* un hiriente soneto de insultos.[67] Bajo la forma de imagen femenina por último, Marianne embellecida y afeada, siguiendo la opinión que se defiende, representa cómodamente al régimen en la caricatura política, que prolifera en adelante libremente.[68] Pero, sobre todo, el régimen consolidado puede ahora escribir en piedra su discurso mezclando civismo e historia.

Comencemos por París.

Se hicieron, en primer lugar, monumentos temporales. El viejo Clésinger, retomando su antiguo oficio, erige una República en el Campo de Marte para la exposición de 1878.[69] Algunos meses después, para el primer «14 de julio» oficial, aquel de 1880, una República fue levantada sobre la cima del Arco del Triunfo de l'Étoile.[70]

---

64 París, Presse et Stock, 1890 (9.ª edición), p. 36.

65 Texto citado por Jean Bastaire en su comunicación dedicada a Albert Thierry, *Colloque d'Orléans,* 4 de septiembre de 1970 (mimeo).

66 Si al menos se admite, como sugerimos, que no hay nada de azaroso en llamar Marianne a la madre de familia bella, sabia, trabajadora y fecunda de la novela *Fécondité.* Si es así, Zola se hace eco tras medio siglo del partido iconográfico elegido por Daumier en 1848 y que acabamos de recordar.

67 Pertenecientes a *Invectivas,* antología póstuma, la encontraremos en *Œuvres poétiques complètes,* París, Gallimard (La Pléiade), p. 710.

68 Algunas anotaciones interesantes al respecto en el *Forain* de Jacqueline Magne (tesis de tercer ciclo, ms., Aix, 1971, pp. 180 y 205-207). Forain era hostil, como se sabe. Por el contrario, Steinlen hizo, especialmente en 1903 en los *Temps Nouveaux,* una «República liberadora» inspirada en Rude. (Según G. Bourgin, *Actualité de l'Histoire,* núm. 5, octubre de 1953, p. 2).

69 Ver más adelante la nota 82.

70 Se ha entrevisto en un documento de época en el curso de la emisión televisada *Vivre au present,* ORTF, Ier chaine, el 11 de noviembre de 1970 poco antes de las 19.00 h. La muerte del general De Gaulle acaba de atraer la atención sobre la plaza del Arco de l'Étoile y de ahí la emisión. Ver en p. 130 el proyecto de Horeau (que falleció en 1872).

Pero muy pronto aparecen las grandes alegorías siempre de pie, la República de la plaza de su mismo nombre, obra de los hermanos Morice, ofrecida por la ciudad de París e inaugurada el 14 de julio de 1883; *La Libertad iluminando el mundo*, de Bartholdi (réplica de la gran Libertad ofrecida por París a Nueva York en 1886), instalada en el puente de Grenelle, hacia la misma época; y finalmente el *Triunfo de la República* de Dalou, inaugurado en la plaza de la Nación en 1899 —por remitirnos a las principales, que todas revelan un tema esencial: la mujer abanderada, de pie, majestuosa, encarnando la Libertad política finalmente conseguida—.

En efecto, la exaltación de Marianne no agota el repertorio de esculturas republicanas levantadas por aquel entonces en las plazas de París. Forma parte de todo un conjunto que también es oportuno recordar: estatuas de grandes hombres ligados estrechamente al combate contra el Imperio, Gambetta y Victor Hugo; conmemoración cívica del pasado, notablemente revolucionario, con la estatua de Danton, levantada en la plaza del Odeón en 1889 con motivo del centenario, sin olvidar los doce bajorrelieves de bronce con carácter de relato histórico que rodean la base de la estatua de la plaza de la República.[71] Nos referimos finalmente a esta otra exaltación de la historia cercana, del patriotismo y el espíritu republicano íntimamente mezclados que es el de aquellos combatientes muertos en la guerra de 1870-1871: en París es el *León de Belfort* de la plaza Denfert-Rochereau, debido no por casualidad al mismo Bartholdi que hizo la *Estatua de la Libertad*.[72]

No nos olvidamos aquí de que el monumento más grandioso de este periodo es una obra no figurativa: la Torre Eiffel. Aunque evidencia el mismo espíritu, ya que conmemora la Exposición Universal que París mostró al mundo el mismo año del Centenario de 1789, a los republicanos de aquel tiempo, Francia, Libertad y Progreso (progreso técnico incluido) les despertaban un entusiasmo similar. El propio Eiffel había por otro lado ayudado a Bartholdi tres años antes a erigir la estructura metálica de la *Estatua de la Libertad* en el puerto de Nueva York.

---

71 Uno se sorprende de que esta historia popular de la República en doce episodios, tan notables por sus exaltaciones y sus omisiones, no haya sido incluido y comentado por Alice Gérard en su reciente estudio sobre *La Révolution française, mythes et interprétations, 1789-1970*, París, Flammarion, 1970.

72 Bartholdi, como otros muchos alsacianos de ese tiempo, estaba muy bien colocado para encarnar esta unión del patriotismo y de la República avanzada que caracterizaba en sumo grado Gambetta y Denfert-Rochereau (entre otros).

La Torre Eiffel es una proclamación relativamente excepcional por su carácter abstracto. Pero la fama de Marianne, o al menos de la estatua femenina, por el contrario, se encuentra en la pequeña historia de la Torre. Una obra reciente acaba de recordarnos que en 1889, entre los proyectos desechados a favor de aquel de Gustave Eiffel, figuraba, obra de Bourdait, una torre de albañilería de 300 metros de alto, conocida como «columna del sol» coronada por una estatua que también llevaba una llama; y —mejor todavía— en 1896 un proyecto elaborado para «mejorar» la torre de cara a la exposición de 1900 preveía «decapitarla a la altura de la primera planta y colocar sobre este pedestal una mujer desnuda de cien metros de alto»...[73]

Estos modelos parisinos son por supuesto primero reproducidos en las grandes ciudades. Encontramos Mariannes en estado puro (si se puede decir), celebración del nuevo régimen, sin añadir ningún tema secundario —equivalentes en suma a la gran República parisina de 1883—. Conocemos ejemplos en Lyon,[74] Burdeos,[75] Orleans,[76] y la lista no es exhaustiva porque no hemos recorrido toda Francia. Pero, un hecho a primera vista curioso, es que en ninguna de las grandes ciudades del sur provenzal está presente, ni siquiera en Marsella, en la que un proyecto muy temprano de la municipalidad radical en 1876 no llegó a buen término por falta de acuerdo sobre su emplazamiento;[77] no fue hasta 1904 cuando dos ministros pudieron «descender» desde París a inaugurar solemnemente una República aunque en un lugar cerrado, en el vestíbulo de la Prefectura.[78]

---

73 Según Ragon, *op. cit.*, pp. 180 y 185.

74 Plaza Carnot, fechada en 1889, lo que evoca 1789 sin que sea explicitado en el zócalo. Fórmula trinitaria «1789-1848-1870. Libertad Igualdad Fraternidad».

75 Plaza Picard, reproducción reducida de la *Libertad* de Bartholdi, erigida en 1888, desaparecida después de 1941. Agradecemos de nuevo la información a Paul Roudié.

76 Plaza de la República. Obra de nuestro contemporáneo Hubert Yencesse, fechada en 1949; reemplaza muy probablemente una estatua de finales del siglo XIX destruida por la guerra.

77 A. D. Bouches-du-Rhône, VII T 3-2, legajo «Monuments divers». El 21 de noviembre de 1876 —muy temprano, por tanto—el «señor Conquand expone al Consejo que bajo el gobierno de la República sería conveniente ver el emblema del gobierno figurar en algún monumento público». Propone ponerlo en una columna situada delante del edificio de la Escuela de Bellas Artes-Biblioteca municipal, en lugar del genio alado de Chardigny. El alcalde Maglione aprueba la intención pero rechaza la elección (hay que salvar el Chardigny). Al año siguiente (deliberación del 7 de mayo de 1877) se deciden por una columna en lo alto del paseo Pierre Puget —parece que sin continuidad—.

78 A. D. Bouches-du-Rhône, VI M 3851. Es una estatua de mármol blanco, mujer vestida a la antigua con un pecho desnudo; gorro frigio, sin armas, solamente un libro, sobre un zócalo. «R.F. 1903».

Las grandes alegorías cívicas femeninas fueron a menudo erigidas, en el sur de Francia especialmente, con la agregación de lo que hemos llamado hace un momento temas secundarios: fue el centenario de la Revolución francesa el que suscitó aquellas de Toulon[79] y de Aviñón;[80] el centenario de su primera vinculación con Francia el que hizo levantar aquellas de Niza y de Menton;[81] el culto a los combatientes de 1870-1871 el que reclamó el gran monumento conocido como de los Móviles[82] en Marsella, como los monumentos equivalentes de Lyon[83] y de Toulouse,[84] e incluso en ciudades más modestas como Narbona,[85] Salon[86] y Orange.[87]

---

79 Plaza de la Libertad. Elevado en 1889 por el Centenario, acabado en 1890 y conocido ahora como «de la Federación». Inaugurado por el presidente Carnot el 20 de abril. La República con llama y derechos del hombre está sobre un navío, como sentada en un gran puerto. Obra de André Allar. Ficha comunicada por la señora Chabot.

80 Sobre la plaza del Reloj, conocida también como G. Clemenceau. Erigida en 1891 por el centenario de la Reunión del Condado en Francia. Presencia del ministro de interior Constant. Varios extractos del discurso grabados en el zócalo. Los atributos principales son una bandera y un león. Varios personajes secundarios.

81 En Niza, el jardín Alberto I, y en Menton, el jardín Beioveoes. Decisión en 1891 y 1892, inauguración por Félix Faure en 1896. Francia representada por una mujer acoge a la nueva provincia representada por una chiquilla. En Niza, una especie de genio alado domina el grupo.

82 [Guardias nacionales]. En lo alto de la Canebière. La mujer con gorro frigio, una bandera y una espada. El monumento es departamental; las alegorías secundarias representan a Marsella, Aix, Arles y Tarascon. Varios personajes recuerdan la guerra de 1870. Hay varias inscripciones de las que hablaremos. Decidido en 1891, el monumento fue inaugurado el 26 de marzo de 1894. Obra de Allar y Turcan.

83 En el Parque de la Tête-d'Or, distinto al de la plaza Carnot citada más arriba.

84 Extremo sur de la Alameda Jules Guesde. Obra de Th. Barrau, 1908. Bronce dedicado a las Guardias Nacionales Móviles del departamento.

85 Bulevar Frédéric-Mistral, cerca de la estación. Dedicado a los soldados del distrito. Como en Marsella, Toulouse, etc., la gran mujer, personaje principal, empuja hacia delante a los soldados. Volveremos sobre la inscripción. Obra de J. Hallais, no fechada. Bronce sobre zócalo de granito. A propósito de los Monumentos a los muertos de 1870-71, no nos olvidamos evidentemente de aquellos que artistas conocidos han ilustrado: Barrias en Courbevoie (la *Defensa*) o Bourdelle en Montauban.

86 En la plaza Gambetta (entrada de la ciudad por la carretera de Marsella). Monumento muy grande, aunque consagrado exclusivamente a Salon y su cantón, y duplicando en principio el monumento departamental de Marsella. Pero Salon estaba entonces muy avanzado, feudo de Camille Palletan. Mujer abanderada, gorro frigio; la mano derecha levanta la bandera, la mano izquierda acaricia la espalda del león; bronce, no fechada.

87 En el fondo del Grand Cours. Monumento muy grande, válido para el distrito. La mujer, como excepción, no está vestida como una alegoría clásica sino con un traje regional campesino, como el joven al que le muestra el camino (del campo de batalla). Inauguración por Georges Leygues el 12 de agosto de 1894. Obra de Vernet y Michel.

Pero, en todo caso, la evidente unidad figurativa (aquella de la gran mujer vestida a la antigua) acompañada por bandera, llama o león, sorprende a pesar de la diversidad de temas (República en sí, culto a la Revolución, Defensa nacional) y confirma su parentesco ideológico.

Esta es la principal enseñanza de nuestra investigación en este nivel.

No obstante, queda por señalar lo esencial: por imitación de las grandes ciudades, la práctica de colocar en un lugar público una alegoría femenina a la gloria del régimen llegó, al menos en el sur de Francia, a lugares más modestos: pequeñas ciudades, burgos, e incluso pueblos.

Enumeraremos las estatuas de este tipo que actualmente conocemos, cuyo número es inferior, por lo tanto, al de 1914 (retomaremos este último problema más adelante):[88]

En el departamento de Bouches-du-Rhône, en el que hemos visitado uno a uno los 109 municipios que comprendía en 1914, conocemos 17 (no incluidos los monumentos a los muertos ya citados en Marsella y Salon), o sea, en un municipio de cada seis, más o menos.

En el departamento del Var, visitado al completo, de los 145 municipios, conocemos 25 estatuas (no incluido Toulon), o sea, una de cada seis de nuevo.

---

88 Se nos podría objetar que, ya que ha habido desapariciones, habría que intentar obtener por vía de archivos un inventario exhaustivo en la fecha de 1914. Lo hemos intentado, pero sin éxito: en los archivos departamentales, las series M (Policía Política) y T (Bellas Artes) son útiles pero no tocan el tema más que de manera fragmentaria: los datos más sistemáticos serían todavía los inventarios hechos al terminar la destrucción de los años cuarenta; hemos podido consultarlos, con permiso excepcional, en Marsella que por suerte tenía, como sede de la prefectura regional, informaciones sobre numerosos departamentos. Pero estos propios inventarios son incompletos, por un lado porque no conciernen por definición más que a las estatuas de metal (que se trataban de recuperar por razones económicas) y, por otro lado, porque ciertas autoridades locales parecen haber saboteado estos inventarios, probablemente por resistencia política. Quedarían las series O (Trabajo y Presupuestos Comunales), pero los inventarios decepcionan por su concisión. Habría sido necesario ver uno a uno todos los dosieres de los municipios, investigación muy larga para resultados inciertos (misma objeción, *a fortiori,* para la utilización de la prensa en este tema). Como era necesario, de todas formas, ir sobre el terreno para tener una descripción precisa de las estatuas, y como queda incluso un buen número, lo más simple era constituir el fichero a partir de los lugares, a riesgo de completarlas por un pequeño fichero de estatuas desaparecidas señaladas por otras vías.

En un sondeo efectuado en una porción del departamento del Hérault,[89] hemos obtenido 10 en poco más de 40 municipios visitados, o sea, una proporción todavía mayor.

Hemos recorrido además (pero de manera demasiado incompleta y poco sistemática para poder esta vez establecer proporciones) las partes de Basses-Alpes, del Vaucluse y del Gard, que son las más próximas a los dos departamentos explorados, e incluso algunas localidades de los Hautes-Alpes, Alpes-Maritimes y la Drôme. En cualquier caso, en esta región, la densidad parece menor que en los dos departamentos de Basse-Provence, de grandes pueblos típicos mediterráneos.[90] No obstante, hemos obtenido 19 fichas de Mariannes (sin incluir las estatuas de Aviñón y Orange, ya mencionadas), lo que suma 71 en total.[91]

¿Esta modesta imitación provincial de las grandes figuras republicanas era espontánea o, más o menos, provocada? En la actualidad, no podemos más que tratar superficialmente este problema, que es, en el fondo, el de los mecanismos de la política democrática, aplicada a un caso particular. No nos contentaremos con apuntar esto: los medios políticos, artísticos y económicos, conscientes de la amplitud y del fervor del movimiento republicano que existía en Francia en los años 80, comprendieron que millares de municipios franceses constituían un mercado potencial para las estatuas políticas, y todo ocurrió como si se hubiera organizado para satisfacerlo.

Así hemos encontrado en los archivos de Bouches-du-Rhône[92] la prueba de que la difusión de las Repúblicas de Clésinger estaba organizada: es una nota del 11 de abril de 1880 sobre la «tarifa de las reproducciones reducidas de los *bustos* de la República llevadas a cabo por D. Clésinger,

---

89 Investigación realizada por Christine Chambon, a quien expresamos nuevamente nuestro agradecimiento.

90 Ni que decir tiene que sería interesante realizar investigaciones de este tipo en otras regiones rojas de Francia. Sabemos, por ejemplo, como todo viajero de la Nacional 7, que existe una en Varennes-sur-Allier (Allier) exactamente igual al modelo más extendido por Provenza (¡Y con razón!, ya que salen de la misma fábrica de Tusey). Émile Combes inaugura una en la plaza de Pons (Charente-Maritime), etc.

91 Añadamos, para recordarlo, que las estatuas de las que hemos encontrado menciones pero que no existen restos actuales son 8: 3 en Bouches-du-Rhône, 2 en Var y 3 Alpes-de-Haute-Provence (entre las que está la de Forcalquier ya mencionada más arriba).

92 VII T 3-2.

según la estatua colocada en el Campo de Marte durante la exposición universal». Vemos como el primer tamaño, de 130 cm de alto, costaba 100 francos; el segundo, de 80 cm, 80 francos, etc. En cuanto a las estatuas (de cuerpo entero), el primer tamaño (1 metro, o sea, el cuarto de la del Campo de Marte) costaba 250 francos; la segunda, de 50 cm, 100 francos; la tercera, de 30 cm, 25 francos. La carta de envío fechada el 10 de marzo de 1881 estaba dirigida al prefecto por Clésinger en persona, que añadía para terminar: «Creo que no encontrará el precio muy elevado» (el de la pequeña estatua)...

Pero Clésinger, por otra parte fallecido al poco tiempo, fue rápidamente sobrepasado por la gran industria. La mayor parte de las Mariannes de las localidades del sur de Francia —este fue uno de los descubrimientos de nuestra investigación— son de hierro fundido y llevan la marca de industriales de la «Francia del Norte»; especialmente de «L. Gasne maestro herrero en Tusey (Meuse)», convertido luego en «Las fraguas de Tusey (Tusey, caserío del municipio de Vaucouleurs). Una vez que conseguimos localizar la empresa continuadora en la actualidad, obtuvimos, gracias a la benevolencia de su presidente-director general[93]—a falta de archivos por desgracia desaparecidos a causa de la guerra—, los catálogos impresos con los que presentaban su producción al público.[94] «Tusey» era una especialista e incluso pionera de la fundición artística y ornamental de fabricación industrial. «Era la época en la que la fusión permitía obtener de manera económica elementos arquitectónicos repetitivos. Las fundiciones de Durenne (Sommevoire y Val d'Osne) tuvieron la misma fama: el puente de Alejandro III en París fue fundido por Durenne. Tusey hizo los puentes de Puteaux y, evidentemente, como se habrá podido encontrar,[95] todas la fuentes de la Concordia y los candelabros de los Campos Elíseos. Casi todos los candelabros de la ciudad de Alejandría en Egipto venían de Tusey».[96] En

---

93 Pierre Esch, a quien reiteramos nuestro agradecimiento.

94 Él encontró tres, fechados en 1890, 1892 y 1896 respectivamente.

95 Yo lo he encontrado en el artículo «Vaucouleurs» del Larousse del siglo XIX, y en el artículo «Vaucouleurs» en H. Lemoine, *Département de la Meuse, géographie, etc.*, Verdún, 1909. Por su concepción, estas decoraciones de forja de la Concordia y de los Campos Elíseos son obra de Joseph-Ignace Hittorff, el arquitecto favorito durante la época de Luis Felipe y Napoleón III (Ragon, *op. cit.*, p. 189).

96 Carta que nos dirigió por Pierre Esch, presidente director general de las Fundiciones de Vancouleurs, el 16 de noviembre de 1970.

efecto, he visto también a veces en el sur de Francia la firma de Durenne, cuyas fábricas estaban en el Haute-Marne (Sommevoire, distrito de Saint-Dizier), y menos frecuentemente la del maestro herrero de Tusey. Se puede, dicho sea de paso, observar también la marca de Durenne en las fuentes Wallace, otro elemento típico de la decoración de esta época.[97]

En cuanto a Tusey, era una firma muy comercial y, por ese motivo, de un perfecto eclecticismo, que proporcionaba tanto rejas de balcones, chapas de chimeneas a los particulares o monumentos a las colectividades, como santos y calvarios a las regiones blancas o Mariannes a las regiones rojas, y fuentes para todos. Este eclecticismo salta a los ojos cuando hojeamos los catálogos, y la reseña que encabeza el álbum catálogo de 1892 lo presenta así:

> [...] Fábrica de Tusey, creadora en Francia de la industria de fundición de arte y de ornamentos [...]
>
> Entre las obras y trabajos ejecutados por Tusey figuran:
>
> — Las fuentes monumentales, columnas rostradas y candelabros de la plaza de la Concordia en París;
> — Las fuentes monumentales de las ciudades de Reims, Chaumont, Aix, Vitry-le-François, Poligny, etc.;
> — Los grandes grupos decorativos de los mercados y de la estación del Sur en Bruselas, de la residencia real de Laeken (Bélgica), etc.;
> — El monumento John Cokerill en Seraing;
> — La Virgen de siete metros de alto colocada en Sion (Meurthe-et-Moselle);
> — La Virgen madre de ocho metros colocada en Velars (Côte-d'Or);
> — Las Grandes estatuas: genio de la Metalurgia y de la Cintería en Saint-Étienne;
> — El Grupo del general Margueritte herido en Fresnes en Woëvre;
> — La columna conmemorativa de Laon;
> — La estatua de Vercingetorix (de 4 metros de alto) en Gien;
> — Los monumentos conmemorativos del Centenario de 1789 en un gran número de ciudades, etc., etc.

---

97 En la obra varias veces citada de Michel Ragon, se encontrará (pp. 136-137) un juicio moderado sobre la fuente fundida, que se podría esquematizar así: progresista en tanto que es metal (y no piedra), la fuente es retrograda en tanto que es fundible, es decir, susceptible de reproducir en un material nuevo elementos de decoración esculpida architradicionales. En efecto, se presta demasiado bien «a todas las aberraciones de lo postizo»; se emplea como «sucedáneo de la piedra», en columnas acanaladas con capiteles de órdenes clásicos, etc. Veremos efectivamente más tarde que los soportes de las estatuas entregadas por Tusey —aunque Ragon no las incluya en su balance de la invasión de la decoración por la fundición industrial— confirman completamente su análisis.

Titular de una medalla de oro en la Exposición Universal de 1889, Tusey siguió la política con particular atención; así el catálogo de 1896 (y sin duda el de 1895 que no nos ha llegado) dedica toda una página a una novedad: los medallones y bustos del presidente Sadi Carnot, asesinado en 1894.

Tusey, sobre todo, difundía para facilitar la venta de Mariannes un abanico de modelos singularmente extendidos: el monumento máximo comprendía un zócalo paralelepípedo (susceptible de recibir inscripciones a demanda del cliente —veremos la variedad—), coronado con una columna acanalada, que sostenía una estatua de cuerpo entero; el conjunto estaba inserto en una larga basa adornada de leones.

Pero se podía reducir el precio si se renunciaba a los leones; si se cogía la estatua solo con el zócalo o con la columna; o, incluso, si se cogía solo la estatua; finalmente, se podía ahorrar todavía más reemplazando la estatua por un busto. Había pues para todos los presupuestos. Según veremos, esta posibilidad será muy demandada.

Tusey no solo suministraba a los lugares públicos monumentos entregados, sino también fuentes, como hemos dicho, y farolas. Estas últimas, en forma de estatua femenina de inspiración mitológica tuvieron también cierto éxito en los pueblos del sur de Francia.[98] Evidentemente, no se debería confundir la Marianne política, castamente vestida, a veces acorazada, siempre estrictamente tocada o coronada, con los brazos cargados a voluntad con bandera, armas o tablas de la ley, con la mujer-farola, de cabeza descubierta, más o menos desnuda, y llevando solamente su antorcha funcional. No obstante, la cuestión que se plantea es si no hay a veces en el público amagos de contaminación entre los diversos temas femeninos de la época. En Provenza se podría así inventariar una serie menor de estatuas erigidas sobre fuentes, intermediarias plásticas y temáticas entre las Mariannes solemnes y las desnudas-farolas: son las alegorías mitológicas no

---

98 Conocemos farolas en Tusey en el Var à Hyères (jardín del ayuntamiento), Carcès (estatua añadida a la vieja fuente de piedra de la plaza Capelette) y Forcalquier (sobre una fuente de forja reciente, plaza F. Blanc); en el Vaucluse en Courthezon (rotonda de las calles de Vaison y Jonquières, en el pueblo, estatua añadida a una fuente monumental de piedra fechada en 1857); y en Hérault en Mèze y Pomerols.

políticas generalmente dedicadas a la Agricultura.[99] Como la moda política estaba en la Marianne-símbolo y la moda «artística» apreciaba el «tema» femenino, mitológico o voluptuoso, del tipo cuadro de Cabanel o accesorios de chimenea, se entrevé a veces ese género de amalgama practicado en las altas esferas. En particular, podríamos comprobarlo a través de las huellas de Dujardin-Beaumetz, notable radical y artista-pintor, convertido, a comienzos de siglo, en inamovible subsecretario de Estado para las Bellas Artes, y que parece haber promovido con un mismo impulso la representación de la República y la de lo Eterno Femenino.[100]

Sin embargo, esto es secundario.

La principal amalgama, o el principal equívoco, estaba en el corazón mismo de la iconografía de inspiración gambettista. ¿La Marianne oficial era una República, régimen ideal, abstracto y universal del Bien político, o era ni más ni menos una Patria francesa?

En el origen, es todo uno. Lo que triunfa hacia 1880 es la República en el espíritu de 1789-1792 y 1848, la República de los derechos del hombre y del ciudadano, de la democracia optimista y humanitaria, cuya energía de combate se volvió contra la reacción monárquica y clerical, y en la que el problema social es tratado por pretención, o sometido a un optimismo impreciso.[101] La consciencia que tiene de dar al mundo un modelo de Progreso vivificado, como en tiempos de la Gran Nación, el orgullo patriótico francés. Tal es la República de Ferry y de Gambetta, y después de Waldeck-Rousseau y Émile Combes, y en última instancia, la de Jaurès del discurso de Albi. Quizá también la República del Gran

---

99 *Genio de la Agricultura* en Ginasservis (Var), Puget-sur-Argens (Var), Les Milles, aldea de la comuna de Aix (Bouches-du-Rhône); Ceres en Tulette (Drôme); Diana en Purget Ville (Var); *La Duranza, madre de la Agricultura* en Châteaurenard (Bouches-du-Rhône), etc.

100 Sobre este personaje, nacido en 1852 y muerto en 1913, miembro de todos los ministerios de 1906 a 1912, ver *Dictionnaire de biographie française.* Su gusto por las inauguraciones de estatuas cívicas era notorio. Hemos encontrado confirmación por mención de su presencia en las inscripciones de numerosos monumentos del sur de Francia inaugurados en su época. Sobre su gusto personal por una estética más mitológica, el aspecto de las estatuas erigidas en su circunscripción del Aude (Limoux, Alet, Quillan, Castelnaudary) no deja ninguna duda.

101 Sobre este tema en general, ver el libro de Roger Thabault *Mon Village,* París, Delagrave, 1945, sin olvidar el prefacio escrito por André Siegfried.

Oriente de Francia.[102] De este origen de centro izquierda, Marianne no parará de evolucionar hacia la derecha, deslizándose de la República gambettista, de fuerte componente patriótico, hacia la Patria simplemente, después hacia la Francia de la Unión Sagrada, que estará explícitamente por encima de los partidos. Al comienzo de esta evolución, la Marianne gambettista combatía todavía una derecha juzgada de antifrancesa por derrotista y ultramontana; al término de la evolución, la Marianne de los monumentos a los muertos de 1914-1918 rechazará distinguir la derecha y la izquierda. El estudio de los monumentos cívicos de 1880 a 1914 nos permite observar las formas, jalones y matices de esta evolución muy conocida por sí misma.

Obviamente, las Mariannes de los monumentos a los muertos de 1870-1871 son por naturaleza sus expresiones más claras. Nos queda acabar de precisar el cómo. El monumento de Marsella conocido como «a los Móviles» («los hijos de Bouches-du-Rhône muertos por la defensa de la patria durante la guerra de 1870-71») lleva en sus caras laterales la lista de batallas libradas por ellos, y entre otras encontramos incluidas la represión de «la insurrección árabe de la provincia de Constantina». De una manera todavía más rotunda, el monumento de Narbona lleva la inscripción: «El distrito de Narbona a sus hijos, muertos por la Patria en 1870-71 y *en las colonias*»; este último monumento es particularmente belicoso: la mujer lleva en una mano una bandera, en la otra sostiene a un soldado herido, a sus pies un segundo soldado esta tendido muerto, delante de ella un soldado vivo tiraba con una pistola, pero la mujer, como se asienta en Narbona, ciudad roja, está tocada con un gorro frigio.

Desde luego no ignoraba el rol de las conquistas coloniales y del espíritu colonial en el insensible deslizamiento ideológico que señala-

---

102 «La República, explica el gran maestre Jacques Mitterand (citado por *Le Monde*, del 11 de septiembre de 1970), no tiene número. Ella es la República cuando, recordando los símbolos de las Repúblicas masónicas selladas en broce, lleva sobre su cabeza orgullosa el gorro rojo y el triángulo igualitario, alrededor del cuello la cadenas rotas de la esclavitud, y sobre su zócalo el apretón de mano de la fraternidad solidaria». Nosotros no tenemos muchos triángulos ni apretones de mano en nuestra investigación. Por el contrario, encontramos muchos gorros rojos y bastante a menudo cadenas rotas (en Marseillan, Hérault; en Vins, Var, etc.).

mos, pero la lectura de nuestro inventario alegórico nos parecía ilustrarlo aún mejor.[103]

No obstante, lo más destacable es que, en el momento mismo en el que se desvanecía la República de Gambetta, el movimiento obrero aplastado en 1871 renacía gracias a las libertades democráticas y a la amnistía de los participantes en la Comuna. Además, este movimiento, fiel al recuerdo de la Comuna, mantendrá durante mucho tiempo sus símbolos, ¡Marianne incluida!

Claude Willard, en *Les Guesdistes,*[104] ha exhumado una pieza de propaganda titulada *Le Combat social,* obra del militante Étienne Pedron, del Aube; en el tercer acto se ve la victoria popular: «Marianne blande la bandera roja, aplasta al orden burgués (policía, magistrado, presupuestívoros) mientras que el coro canta la *Internacional* y en el horizonte se alza el sol de la justicia». El hecho es todavía más llamativo, insistamos en ello, ya que la gran mujer vestida era en este periodo el símbolo oficial de la República «burguesa» y es conocido el cuidado que ponían los guesdistas[105] en desvincular a la clase obrera de los símbolos republicanos oficiales (14 de julio, Victor Hugo, etc.). El mantenimiento por uno de ellos de una conexión espontánea entre la revolución y la alegoría femenina es aún más significativo.

Tanto es así que el caso dista mucho de ser único. Henri de Man cuenta esto en *Au-delà du marxisme.*[106] «Durante muchos años la primera comunión racionalista hizo furor en la cuenca del Charleroi; la diosa Razón de la Revolución francesa se resucitó para esta ocasión». Y, más allá, «en mi patria flamenca, por ejemplo, del tiempo de mi juventud, la canción socialista más popular era una «Canción de Marianne», con una melodía por otra parte muy animada. Comenzaba con las palabras «¡Yo soy Marianne, proletaria!» y terminaba con el estribillo «el día en que llegue la hora de la

---

103 Un gran escultor y republicano muy avanzado, el miembro de la comuna Jules Dalou, autor del *Triunfo de la República izquierdista,* del que hablaremos un poco más tarde, ha esculpido también en Orán (plaza de Armas, después plaza Maréchal-Foch) la columna conmemorativa del combate de Sidi Brahim (según H. Isnard, *L'Algérie,* París, Arthaud, 1954).

104 París, Ed. Sociales, 1965, pp. 139 y 639.

105 [Tendencia mayoritaria en el socialismo francés hasta 1914. Su nombre proviene del socialista francés Jules Guesde].

106 París, Alcan, 1929, pp. 110-111.

venganza, ¡me pertenecerá como esposo aquel que marche más valientemente a mi lado!» A lo que el coro respondía: «¡Venga! ¡Venga! Marianne, condúcenos, ¡libera a la Sociedad!». En Francia, otra canción (¿o la misma?) era muy popular en el medio obrero, era la *Marianne,* del cancionista de la Comuna Olivier Souêtre, que comenzaba así:

Mi nombre es Marianne,
Un nombre conocido en el universo,
Y me gusta llevar con aire valiente
Mi gorro rojo de través.[107]

Hay que rendirse a la evidencia: la Francia de los años ochenta tenía efectivamente *dos alegorías femeninas rivales,* separadas por toda la extensión de la cuestión social, aquella de la República oficial y aquella de la Revolución socialista; las dos denominadas Mariannes, pero la una más bien erigida en monumentos, alegoría fijada, y la otra superviviente más bien como mito de expresión literaria.

Esto no es una evidencia abstracta: la dualidad impresionó a los contemporáneos más prudentes, como lo muestra este informe de la policía dirigido el 15 de julio de 1880 al prefecto de Bouches-du-Rhône por el comisario de policía de La Ciotat:[108] el 14 de julio, todo se desarrolló con normalidad, «no obstante hay que lamentar, señor Prefecto, que un gran número de aquellos que habían creído deber hacer figurar el busto de la República en la decoración de sus establecimientos no hayan elegido el modelo adoptado por el gobierno, y hayan exhibido el busto de Marianne tocado con un gorro frigio y con una banda de color rojo en el pecho. Estas insignias casi sediciosas no nos traen más que recuerdos sangrientos y de luto de nuestra historia...», etc.[109] El funcionario explica a continuación que no creía tener que castigarlos duramente, teniendo en cuenta que pronto el pueblo «más ilustrado y mejor instruido» desterraría por sí mismo los «emblemas de una época sangrienta».

---

107 Entrada «Souêtre» del *Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français. Tome IV,* p. 150.

108 A. D. Bouches-du-Rhône, VI, M 3 415, legajo «Anniversaire du 14 Juillet 1880», Comisario de la Policía al Prefecto.

109 La Comuna, sin duda.

En efecto, parece que en los años 80, época en la que el gorro rojo estaba todavía vinculado a la Comuna y (en el sur de Francia) a las Mariannes de los círculos radicales de extrema izquierda, el Gobierno prefirió un busto de mujer *sin gorro,* tocada con una corona de laureles completada simplemente con una estrella, y llevando además sobre la frente una cinta donde se leía «Honor y Patria».[110]

No obstante, este antagonismo apenas duró.

Existen muchas razones que lo explican: la primera es, sin duda, que el movimiento obrero acabó por dotarse de una simbología independiente, más específicamente proletaria (y masculina: el Obrero, el Trabajador, el Proletario). La reseña bibliográfica ya citada de Olivier Souêtre nos recuerda oportunamente que la *Marianne,* como himno, fue destronada por la *Internacional,* cuya transformación en himno por Pierre Degeyter se extendió hacia 1890. Así se alejó la alegoría femenina, supervivencia del año II, de 1848 y de la Comuna.

Hacia la misma época, precisamente, la Tercera República celebraba con grandes fastos el centenario de la Revolución francesa. ¿Es en esta ocasión en la que se familiarizó de nuevo con el gorro frigio, símbolo esencial de la Revolución de 1792 y que se podía entonces «recuperar» sin temor porque los revolucionarios de 1892 estaban abandonándolo?

Finalmente —y sobre todo— hay que ver bien que en Francia la lucha de clases conoció varios eclipses; la historia de la izquierda francesa es una especie de juego de acordeón, en la que alternan fases de alejamiento y estrecha colaboración entre republicanos de ministerios y socialistas de barricadas. Para cubrir estas divergencias y reconciliaciones alternadas, la ambigüedad de Marianne es necesaria; es incluso inherente a su función. Jules Dalou —del que se dice corrientemente que es a la escultura lo que Courbet es a la pintura, en el sentido de que, al igual que él, sirvió a la Comuna y sufrió un duro exilio— se vio relegado en 1883 a un rol menor en la gran empresa de estatuas de la plaza de la República. Pero el Consejo Municipal

---

110 Numerosos ejemplares en el interior de los ayuntamientos. Como ejemplo de estos modelos en lugares públicos, podemos citar la fuente de la Bastide-des-Jourdans (Vaucluse) que es de 1881. *Cf.* también en R. Laffont y coord., *Histoire de Paris et des Parisiens,* París, Port Royal, 1958, p. 226, o en Georges Duby, *Histoire de France. Tome III,* París, Larousse, 1971, pp. 123 y 127.

de París (entonces de extrema izquierda) le había animado a seguir, a hacer su propia República. Y el 19 de noviembre de 1899, la pudo ver inaugurada en la plaza de la Nación, donde se encuentra todavía. La República «triunfa» sobre un carro tirado por proletarios. A la inauguración asistieron por turnos el presidente de la República y el de las delegaciones obreras y socialistas. El affaire Dreyfus comenzaba a crear, por un tiempo, una conjunción de Frente Popular *avant la lettre*...[111]

Con más motivo era así en las provincias, donde la tendencia de la izquierda a hacer bloque era —al menos en esta época— siempre más fuerte que en la capital. Esto explica que la dualidad virtual de las Mariannes, que percibimos a través del análisis propiamente histórico, no se aprecie en su «arqueología»: en el inventario de las Mariannes de las plazas públicas de los pueblos, es imposible distinguir dos lotes, uno simplemente republicano y otro socialista.

La única distinción que se impone es aquella que separa las regiones con Marianne pública y las regiones que están desprovistas de ellas. Pero esto es otra cuestión, que esbozaremos ahora.

La desaparición (de 1914 a la actualidad)

No es baladí recordar que la guerra de 1914-1918 divide en dos partes muy diferentes la historia de la Tercera República. Esto es particularmente cierto para la historia marginal que contamos aquí.

Después de 1914, no se ve por así decirlo construir nuevas estatuas en la República; las estatuas y bustos de fabricación reciente (entre las grandes ciudades estaría el ejemplo de Orleans en 1949 y para las más pequeñas el de Tourves, en el Var, en 1963, en una serie de ciudades) se explican más que probablemente por la preocupación de reemplazar los monumentos destruidos que por crearlos *ex nihilo*.

Se puede incluso señalar que comienza una etapa de desaparición de estatuas. Se ve bien las causas. La más general es política; para identificar-

111 No sin dificultades, por lo demás, el presidente Loubet había abandonado la tribuna bastante pronto para no tener que avalar las banderas rojas. Ver Charles Seignobos, *Histoire de France Contemporaine. Tome VIII. L'évolution de la troisième République*, p. 209.

lo, se hablará o de un declive del sentimiento republicano, o de una banalización e interiorización de este sentimiento que lo volverían una expresión menos útil[112] (es una discusión que no podemos abordar aquí ya que pone en juego otros mil temas). Lo que es seguro es —en términos de constatación objetiva— el retroceso de la voluntad de proclamación republicana visual. Lo confirmaría seguramente un estudio de los ayuntamientos; la alcaldía de antes de 1914 tenía, en el sur de Francia al menos, mucho más frecuentemente que en nuestros días las palabras «República francesa» y «Libertad Igualdad Fraternidad» inscritas en su fachada.[113] Lo demuestra incluso... la industria de la postal: hemos podido verificar en la preparación de este estudio que las Mariannes de pueblos, e incluso de ciudades, se encuentran más fácilmente en las series de postales antiguas (series de antes de 1914, en los anticuarios o en las series de hace veinte o treinta años, en el fondo de los cajones de las tiendas actuales) que en las ediciones actualmente difundidas. Se podría incluso coleccionar tarjetas postales actuales que muestran a Marianne... pero por detrás,[114] no porque el fotógrafo comercial haya querido burlarse presentándola en su rostro menos noble..., sino porque la estatua se encontraba por azar en el mejor lugar para tomar la clásica «vista general», «vista de la iglesia y del ayuntamiento» o «vista de la plaza mayor», temas más frecuentes.

Más recientemente, las causas desfavorables se acumularon.

Bajo el régimen de Vichy se retiraron las estatuas, con vistas a recuperar los metales no ferrosos, pero probablemente también con segundas intenciones de depuración. En efecto, el inventario fue lento, las retiradas efectivas más todavía y la Liberación llegó bastante antes de que todo lo que estaba destinado a la fundición fuera despachado; no obstante, la pér-

---

112 Plaza de la República, en París, «la oscura estatua, piedra y bronce, el bronce floreciendo la piedra, de una Marianne solitaria, decorativa y desarmada, pasaba desapercibida para los dos mil paseantes que seguían a sus pies sus caminos entrelazados. ¡Y les importa un comino! Esta es también una manera, ¿quién sabe si la más real?, de ser republicano». Victor Serge, «Agent secret», *en Les années sans pardon,* París, Maspero, 1971.

113 Cuando se pueden ver dos ayuntamientos de un mismo municipio (caso de un pueblo encaramado que ha cambiado de lugar recientemente), la comparación es particularmente significativa. Ejemplo en Sauveterre (Gard).

114 Móviles de Marsella, Belgentier y Saint-Cyr.

dida o simplemente la mudanza de una estatua fue suficiente para eliminarla de un horizonte en el que ya no existía suficiente celo para suscitar medidas activas de restablecimiento.[115]

La actual evolución del gusto en contra de lo figurativo y lo grandilocuente influyó en el mismo sentido; las Marianne surgieron de 1880 a 1914 y se han visto perjudicadas por el descrédito en el que, en nuestros días, ha caído el arte industrial de aquella época.

No olvidemos finalmente que Marianne presidía la plaza pública, y que no hay término municipal en nuestros días, sobre todo en las regiones turísticas, que no se haya dedicado a transformar sus plazas en aparcamientos para coches. En estas condiciones necesitarían de una convicción superior a la media para mantener en el lugar un objeto anticuado a la vez que voluminoso.[116]

Como se ve, se trata menos de hostilidades militantes en sus adversarios que de una progresiva desafección y ausencia de celo defensivo en sus partidarios. No es que la hostilidad militante sea nula; todavía quedarían restos sin duda, si seguimos este reportaje sobre la reunión anual de realistas en Montmajour (cerca de Arles),[117] reunión en forma de quermes, donde se vería a Marianne en efigie servir de blanco para un puesto de tiro con carabina... Pero esta tendencia extrema es demasiado minoritaria para obtener efectos apreciables.

Seguramente más importante es la ausencia de celo en el campo republicano, a pesar de un cierto reavivamiento durante la Liberación; a este

---

115 Debemos a la bondad del añorado E. Baratier, conservador de los Archives des Bouches-du-Rhône, el haber podido consultar los expedientes de las retiradas de 1940-1944, a pesar de su fecha, y por eso le estamos muy agradecidos.

116 En Aix-en-Provence, el gran grupo de Mirabeau de la plaza de Prêcheurs ha sido la típica víctima de la combinación de los dos últimos motivos (fealdad limitando con lo ridículo y necesidad de aparcamiento). La necesidad de aparcamiento ha sido dada explícitamente como decisiva en Moustiers-Sainte-Marie (Alpes-de-Haute-Provence), donde la Marianne ya no es visible (testimonio que agradecemos a Anita Aman) y en Quillan (Aude), donde hemos visto la estatua a un lado en un depósito provisional en mayo de 1971. En Roussillon (Vaucluse), la supresión de la fuente de la plaza de la alcaldía forma parte evidentemente de la metamorfosis reciente del pueblo, señalada por L. Wylie (*Village en Vaucluse,* último capítulo) como posterior a 1951. Pero en este caso el busto ha permanecido visible; se le ha relegado simplemente a un lado de la plaza así despejada.

117 *Le Monde,* del 9 de junio de 1970.

respecto podemos considerar significativo que en ciertos municipios provenzales, la placa de los muertos de la Resistencia no haya sido fijada en los monumentos a los muertos de 1914-1918 sino sobre monumentos típicamente republicanos como: el tambor de Arcole en Cadenet, los insurgentes de 1851 en Aups, Barjols y Crest, o el monumento del centenario en Nyons. Pero esta recuperación apenas duró y es muy conocido el hecho de que actualmente la única corriente política que es conscientemente republicana, como lo había sido antes de 1914 el centro izquierda y la izquierda socialdemócrata, no es precisamente la más dinámica.

Añadamos, para acabar de recorrer esta curva descendente, la última decisión que concierne a la efigie oficial de la República: al no preocuparse de qué dirían de la modernización del busto de los ayuntamientos, inspirada en los rasgos de la célebre actriz, sin duda encantadora pero cuya personalidad, con o sin razón, hace reír al gran público, el Gobierno desencadenó en la prensa comentarios irónicos en los que Marianne salía más bien perjudicada.

No obstante, nada de esto habría sido decisivo sin un hecho masivo y universal: la guerra de 1914-1918. Desgraciadamente hizo surgir en todos los municipios de Francia otro edificio cívico, el Monumento a los Muertos. Uno no se imagina desde entonces un municipio, incluso radical, que, en el caso de que no hubiera habido todavía Marianne en 1919, se hubiera puesto a erigir una, además de un monumento a los muertos. ¿No era mejor confundir las dos y hacer del monumento a los muertos de 1914-1918 un homenaje a la República, representando, por ejemplo, a la Patria en su viejo vestido cívico, gorro frigio incluido?

La interpretación de la guerra de 1914 dada por los partidos de izquierdas e incluso, hasta cierto punto, por la Francia oficial («Guerra justa», Francia-República contra Alemania-Monarquía, etc.) favorecía esta convergencia y ciertos monumentos a los muertos así lo sugieren; así en Rousset (Bouches-du-Rhône), pueblo sin monumento republicano, el homenaje a los muertos de 1914-1918 es una pirámide de piedra, coronada por un gallo y donde se puede leer: «Rousset a sus hijos muertos por la Patria» y «R. F. Gloria a los mártires del Derecho».

Obviamente, debemos detenernos de nuevo y renunciar a hacer un estudio en el umbral al que era normal llegar, pero cuya extensión sería inmensa: el de la simbología y la ideología de los monumentos a los muer-

tos.[118] Bastaría con indicar su rol como competencia, bloqueo y quizá de relevo, en relación con la ola de monumentos cívicos de antes de 1914.

Se puede incluso ir más lejos y preguntarse si ciertos monumentos a los muertos (en los pueblos republicanos pero pobres y limitados por la economía) no sustituyeron materialmente a un monumento cívico anterior, con la reutilización más o menos completa de sus atributos. El pueblo de Baudinard (Var), que había batido todos los récords de radicalismo en 1848 y 1851, nos sorprendió por no encontrar allí ninguna Marianne, cuando nos dimos cuenta del busto de una fuente clásica (con R. F. y marcas de Durenne, empresa del Val d'Osne) en la cima de una simple pirámide de tierra dedicada a los muertos de la Gran Guerra. Este caso puede no ser único y en este sentido existe la presunción de que en todo municipio del rojo sur de la Francia se encontrara el Monumento a los Muertos en una buena posición central.

Pero, naturalmente, esta sustitución final del homenaje republicano de antes de 1914 por el monumento de duelo de los años 20, incluso si no ha sido más que parcialmente realizada, no se concibe ni se explica más que por el deslizamiento ideológico, que analizamos (del Gambettismo al Poincarismo), que lo hacía posible. Con respecto a este tema, a pesar de la solución de continuidad debida a la guerra, la fase actual de esta historia ha sido bien preparada por la precedente.

Este retroceso actual del interés político y sentimental suscitado por los monumentos cívicos justifica ampliamente el estudio que se le dedica. En efecto, este retroceso no solamente implica indirectamente ciertas destrucciones sino que también impide la propia percepción de los objetos. Porque literalmente no los *vemos,* tanto es así (noción elemental para el aprendiz psicólogo) que no se ve más que aquello que nos han enseñado a ver.[119] En los pueblos de hoy en día, nada lleva al viajero al monumento republicano, ningún folleto de oficina de turismo, ni flechas turísticas, ni tarjeta postal (la más frecuente), ni guía, ni libro de gran difusión (ni si-

---

118 Y también su situación en el espacio aldeano, a menudo periférico del hecho de la existencia sobre la plaza central de un monumento anterior, fuente o estatua.

119 Pensamos en la famosa experiencia ya clásica del profesor Claparède sobre una ventana de la Universidad de Génova ante la que los estudiantes pasaban cada día y cuya existencia negaban la mayor parte de ellos.

quiera para hablar mal de ella).[120] La más modesta y la más pobre de las iglesias parroquiales está mucho mejor señalada. No resulta anticlerical o filisteo decir que el inocente desahogo cívico de 1890 es objetivamente más raro, objetivamente más insólito y, por lo tanto, dos veces más digno de la atención del curioso que un edificio parroquial ordinario. El fondo del problema es que la arqueología antigua, medieval y clásica ha adquirido una posición de prestigio mientras que la arqueología de lo «contemporáneo» (si estas palabras juntas no desentonan demasiado) no es habitual. La historia y la arqueología con intención histórica no acaban de liberarse de la historia del arte ni, más claramente todavía, del juicio de valor estético, que es no obstante de otro orden. «Estas estatuas [dice hablando de las obras de la República un historiador del arte][121] están todavía allí, ante nuestros ojos, en los lugares públicos y en las plazas ajardinadas. Forman parte de la decoración de nuestra vida urbana. No las miramos, son demasiado feas e ignoramos el nombre de sus autores».

Constatación exacta, pero no para las intenciones del historiador. Porque el prejuicio de la belleza no es quizá el único tabú del que hay que liberarse. La frecuencia de los temas representados en las tarjetas postales no es menos instructivo en París que en las orillas del Mediterráneo. Si las «cuatro grandes»: Torre Eiffel, Arco del Triunfo, Notre-Dame y Columna Vendôme se encuentran fácilmente en los puntos de venta de todos los barrios; si la plaza de la República, la Columna de Julio y el León de Belfort se encuentran fácilmente en sus barrios respectivos, pero menos frecuentemente en otros lugares; si el Triunfo de la República se encuentra difícilmente, incluso en la plaza de la Nación, uno se puede preguntar si las diferencias de carácter político no condicionan de la misma manera que las diferencias propiamente esté-

---

120 *Provence des villages,* Plon, 1968, título prometedor y obra agradable del añorado erudito marsellés André Bouyala d'Arnaud, no hace la menor alusión; y no es por un gusto excesivo por el pasado, ya que el autor menciona cuando es necesario el «telesquí» en Lure (p. 93) y los biquinis (sin comillas) en Saint-Tropez (p. 231). Tampoco en el *Dictionnaire des comunes du Vaucluse* de Bailly pese a ser reciente. No es inesperado constatar que *Village en Vaucluse* de L. Wylie, pequeña obra maestra de etnografía contemporánea, no hace ninguna alusión a la estatua, de la que hemos debido reconstituir la historia combinando lo que dice de la fuente con nuestras observaciones personales.

121 Jean Selz, *Découverte de la sculpture moderne,* Lausana, Guilde du Livre, 1963, p. 41.

ticas. Para no comparar más que lo comparable, la superioridad comercial de la Columna Vendôme sobre la Columna de Julio no se debe a cuestiones estéticas.

La causa es de nuevo bastante clara. La postal compete al turismo, que compete al comercio, que compete a su vez a la unanimidad (no irritar, ni siquiera superficialmente, al cliente; convertir, por tanto, en tabú todo lo que divide). El hecho es que el civismo republicano en Francia, incluso después de un siglo, no es percibido por nuestros contemporáneos como un elemento de unanimidad sino como una categoría «política» y, por lo tanto, opcional.[122]

Pero más que lo estético normativo, el conformismo político no debe ser tenido en cuenta por el historiador.

Hagamos, pues, una arqueología de la Tercera República.

Apéndice. Algunos puntos de interés de una investigación regional de masas

Ya lo hemos dicho, visitando íntegramente las Bouches-du-Rhône y el Var, y muy parcialmente algunos departamentos del sudeste, hemos constituido (en fichas y fotografías) un lote de 71 estatuas de la República erigidas en lugar público y actualmente visibles (*sin incluir* las estatuas conmemorativas, históricas o funerarias, de Menton, Niza, Toulon, Aviñón, Orange, Marsella, Salon y Narbona).

Existe en esta lista una única capital de departamento (Digne), cuatro subprefecturas (Aix, Apt, Castellane y Menton),[123] diecisiete capitales de cantón y cuarenta y ocho de simples municipios, o sea, más de dos tercios del lote. Algunos muy pequeños. Este fenómeno es muy «aldeano».

Esta modestia plantea el problema de la financiación. Se ha visto que al lado del aporte monetario del presupuesto municipal y la suscripción

---

122 A la inversa, a pesar de la separación de la Iglesia y del Estado y del agnosticismo de hecho de la mayoría de los ciudadanos, el catolicismo es muestra de unanimidad, del mismo modo que la gloria militar.

123 Menton tiene, en efecto, una Marianne, plaza Georges Clemenceau, distinta del Monumento de la Anexión ya citado.

pública, el mecenazgo de los notables radicales ha desempeñado un papel nada despreciable.

Todos los monumentos podrían haber sido fechados por investigación de archivo, pero esta labor queda por hacer. Más de la mitad de entre ellos pueden ser fechados, no obstante, por la inscripción del zócalo. El escalonamiento en el tiempo está lejos de carecer de interés. Señalemos como el más antiguo (según nuestra investigación actual): Marseillan (Hérault, cantón de Agde), estatua de cuerpo entero, en piedra, sobre columna de piedra, gran mujer vestida, que sostiene en la mano derecha la declaración de Derechos del Hombre mientras que su mano izquierda señala un cetro de flores de lis derribado y cadenas rotas. El capitel está construido con friso de laurel y niveles. Inscripción: «A la República, la ciudad de Marseillan»; fecha 1878; nombres de los alcaldes y adjuntos autores de la decisión; mención de suscripción pública.

El conjunto de la serie ofrece un modesto escalonamiento en los años 80, crece a comienzos de los 90 (efecto evidente de la celebración del centenario de 1789), disminuye a finales de siglo y crece de nuevo después de 1900 (nuevo comienzo de la República con el bloque de izquierdas). La cronología de las estatuas aporta así interesantes encuentros con la cronología general.

El análisis por estructura arquitectónica se establece actualmente así: cuatro efigies solamente son de perfil pintadas o grabadas en bajorrelieves en las fachadas de los ayuntamientos y sesenta y siete son esculturas en altorrelieve. El reparto es el siguiente:

De los cuarenta y un objetos de metal de firma descifrable, diecinueve vienen de las fundiciones de Tusey y cinco de Durenne. Solo una Marianne (en Saint-Cyr-sur-Mer, Var) es réplica de la *Libertad* de Bartholdi.

Se podrá fácilmente completar esta estimación por el inventario de los atributos (corona o gorro; león o no; tablas de la ley, llama, lanza, rayo, cadenas rotas, etc.).

El análisis por lugar es muy significativo. Siete Mariannes están directamente vinculadas a los ayuntamientos: los tres perfiles ya evocados, tres bustos que «republicanizan» la fachada de un ayuntamiento del siglo XVII o XVIII (Aix y Tarascon en Bouches-du-Rhône y Bagnols-sur-Cèze en el Gard) y la sorprendente Marianne de pie, única en su género, esculpida en

el balcón de la primera planta del ayuntamiento de Saint-Chamas (Bouches-du-Rhône), erigida en 1906, y que bien podría ser un desafío ostensible a la Virgen en pie que adorna precisamente la fachada de una iglesia próxima.

El resto son monumentos centrales en lugar público. El hecho más destacable es que no hay más de veinte que estén sobre un zócalo pensado únicamente para ellas, ya que la gran mayoría se erigen sobre una fuente (o se erigían, ya que en el presente muchas fuentes públicas se han secado en beneficio de la venta privada de agua). Queda por profundizar en este vínculo entre la Marianne y la fuente: dejando de lado la fuente con finalidad puramente ornamental, que es un tema más de decoración urbana que rural, debemos pensar más bien en la fuente como un centro de atracción para el pueblo de aquella época y que la Marianne ha sido alzada sobre una fuente anterior porque es el mejor medio de reinar simbólicamente sobre el fórum; pero hay algunos casos en los que Marianne es contemporánea a la construcción de la fuente y en los que la inscripción nos recuerda que en la época se acogió de un mismo golpe la República y el suministro de agua, con los que se unía explícitamente, bajo la rúbrica del progreso, la democracia y el mayor bienestar. De nuevo, el inventario iconográfico y la historia de este microurbanismo abren nuevos horizontes sobre la historia de las mentalidades políticas.

La geografía general de las Mariannes de lugares públicos abrirá finalmente otros debates. Sin prejuzgar sus resultados, desde ahora es probable que la «Mariannolatría» aparezca como un hecho particularmente importante en el sur de Francia. De esto a pensar que es una especie de Mariolatría invertida, el hecho de que la población pase tan rápido de un catolicismo expresionista a la italiana a un entusiasmo cívico de izquierda, no hay más que un paso. La hipótesis de la Marianne como anti-Madona ya ha sido formulada, notablemente, por Henri de Man[124] y por Daniel Halévy.[125]

Se puede pensar en verificarla a través de los detalles. En efecto, bien parece que en los departamentos del sur muy republicanos y con doble

124 *Au-delà du marxisme* en el pasaje citado anteriormente (pp. 110-111).
125 *La République des Ducs*, París, Grasset, 1937, p. 37.

tradición religiosa, como Gard y Drôme, hay netamente más Mariannes que en las zonas rojas de cultura católica y que en las zonas rojas de cultura reformada.[126] Parece que sea el gallo el que ocupe entonces el lugar dejado libre por Marianne. Investigación en curso, *affaire* a seguir. No abandonaremos fácilmente por nuestra parte otra hipótesis: ¿el sur mediterráneo no es *también* un país de grandes municipios, de pueblos «urbanizados», donde el modelo urbano se difunde fácilmente y por todos lados, donde la cultura política es notablemente pseudo-, o para-, o hipo-urbana, de modo que se erigen estatuas cívicas «al igual que París»,[127] o al menos al igual que Marsella, Toulon o Aviñón?

En el estado actual de la investigación, no sabría abandonar ninguno de estos variados hilos conductores dentro del embrollo de las mentalidades colectivas.

Se convendrá, sin duda, que vale la pena continuarlo.

---

126 En Drôme, las estatuas femeninas están presentes en Séderon, Nyons, Suze-la-Rousse, y ausentes en Dieulefit, Bourdeaux, Crest, Loriol.

127 Así se expresaba *Le Sémaphore* de Marsella (del 16 de mayo de 1898) para burlarse del proyecto de estatua cívica formado por el municipio radical de Gardanne (Bouches-du-Rhône), proyecto que será ejecutado en 1904.

REFLEXIONES SOBRE LA IMAGEN DEL BURGUÉS FRANCÉS EN VÍSPERAS DE 1848: MONSIEUR PRUDHOMME, MONSIEUR HOMAIS Y MONSIEUR BAMATABOIS[1]

Para los hombres del siglo XIX, poco más o menos se daba por descontado que su siglo, «el» siglo, era burgués. El pasado era aristocrático, el porvenir corría el riesgo de ser democrático, pero el intervalo era a la vez mediano y confortable, pues en él ya no se estaba incomodado, como antes, por una nobleza arrogante ni, como quizá mañana, por una plebe peligrosamente emancipada.

Incluso los que no compartían esa visión fatalista sobre la evolución del mundo podían al menos retener como una evidencia que la burguesía era una clase intermedia, de características medianas, y cuyo dominio estaba bien establecido. Pero la idea de época burguesa distaba mucho de limitarse a esa comprobación, hasta tal punto que la palabra *burgués* se había enriquecido de variadas connotaciones.

Definiciones

En una primera aproximación, y por atenernos a las teorías sociales con pretensiones de objetividad, nos encontramos al menos tres definicio-

1 Maurice Agulhon, «Reflexiones sobre la imagen del burgués francés en vísperas de 1848: Monsieur Prudhomme, Monsieur Homais y Monsieur Bamatabois», *Historia Social*, núm. 29, 1997, pp. 73-87. (Traducción de Eduard J. Verger).

nes de burguesía. Al poner cada una de ellas el acento en sus propios caracteres, presentimos la variedad de esos rasgos, y también sus contradicciones.

Los nombres de Guizot, Karl Marx y Joseph Prudhomme no evocan el mismo burgués, pero han contribuido juntos, sin proponérselo, a las confusas lecturas del siglo.

Hemos comenzado ya a evocar a Guizot, pues es a él, como se sabe, a quien más legítimamente se atribuye la definición de la burguesía como *clase media* (en singular).[2]

Si existe una clase media, es que hay una clase superior por encima de ella y una inferior por debajo. Forma parte de la naturaleza de una clase media el estar comprendida entre dos barreras.[3] Por arriba está la barrera de los privilegios (o del recuerdo de los privilegios). Esta barrera separaba a la burguesía de la antigua nobleza, hasta hace poco privilegiada, generalmente muy rica, y alimentada por una tradición o un hábito de dominio. Ciertamente, el privilegio, como límite jurídico, fue abolido en 1789, pero pudo temerse, hacia el final de la Restauración, alguna veleidad de reconstrucción parcial de una aristocracia (incluso fue por ello por lo que Guizot tomó parte en la lucha liberal en los años de 1820); y, de todos modos, aun después de 1830, la firme correlación entre antigua nobleza, gran riqueza (especialmente en haciendas) y cultura aristocrática debió de prolongar por tres o cuatro decenios más el recuerdo de esta distinción. Por debajo, la barrera es aquella que, sin consagración legal pero con una evidencia día a día confirmada, separa a los burgueses del pueblo según tres criterios cuya muy general coincidencia se impone: el burgués es rico, o acomodado; el hombre del pueblo, pobre o muy pobre. El burgués es instruido; el pueblo, ignorante o poco más que alfabetizado. El burgués no tiene profesión, o bien ejerce un empleo de tipo intelectual, mientras que, entre el pueblo, se trabaja con las manos.

El artículo «burguesía» del primer gran Larousse,[4] al que volveremos, no decía otra cosa al definir de entrada esta «clase de ciudadanos»

---

2 El último comentario sobre Guizot se debe a Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, París, Gallimard, 1985.

3 Uno recuerda aquí el viejo estudio de Edmond Goblot sobre las representaciones sociales de la burguesía: *La Barrière et le niveau.*

4 *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle,* por Pierre Larousse, publicado a partir de 1865.

como «intermedia entre los nobles y los obreros», si recordamos que a principios del pasado siglo la palabra «obrero», infinitamente más amplia que hoy en día, podía englobar todo esfuerzo manual, el del taller, el del campo, el de la tienda incluso. Guizot da a menudo la impresión de considerar a su gran clase media del siglo XIX como la heredera del tercer estado del Antiguo Régimen, que, en efecto, se distinguía, hacia arriba, de los dos primeros «órdenes» o «estados» que tenían privilegios y, hacia abajo (pero esto sin que se diga demasiado), de los elementos más proletarios de la nación plebeya (los «ciudadanos pasivos», que son considerados incapaces, desde 1790; el cuarto estado, se dirá más tarde). Guizot y sus iguales asumían e incluso legitimaban este punto de vista de clase. Su clase media valía más que los oligarcas, execrables por su particularismo egoísta, y más que el pueblo pobre, peligroso por la impulsividad brutal debida a su ignorancia.

Con optimismo, hasta podían pensar que su clase media acabaría por identificarse con la nación entera al término de un doble proceso de absorción: desde arriba, los nobles, no teniendo ya privilegios, no podrían dejar de confundirse en la gran notabilidad con los burgueses más opulentos; desde abajo, los trabajadores meritorios tendrían siempre la facultad de acceder a la burguesía, clase abierta, a poco que fuesen laboriosos y ahorradores. Al final, la clase antes media, la burguesía, sería la sociedad entera, desde el momento en que la prosperidad general, la instrucción pública generalizada y la moralidad extendida hubieran hecho burgués a todo el mundo, en cierto modo. ¡*Happy end* que compararemos enseguida con otro, bastante diferente!

Hacia 1830 aún no se había llegado ahí, ni tampoco hacia 1870 o 1880, pero los grandes liberales podían pensar con firme convicción que era justo que la clase media gobernase y que, ante la necesidad, supiese defenderse en los dos frentes, contra la reacción aristocrática y contra la revuelta popular.

Este sistema de pensamiento, y de vocabulario, que hacía de *burguesía* y de *clase media* vocablos intercambiables y positivamente connotados, está claramente datado en la Francia de la primera mitad o los dos primeros tercios del siglo XIX. Si fuese necesario, se confirmaría fácilmente esta cronología corta por comparación con Gran Bretaña, donde, en nuestros días, *middle class,* en singular, se emplea todavía corrientemente, en especial

para traducir el francés *bourgeoisie*. Es, en efecto, bastante natural que, en una sociedad como la británica, en que un inmenso proletariado industrial ha conservado durante mucho tiempo los caracteres de una población obrera distinta (ahí tenemos la barrera inferior), mientras que la aristocracia mantenía cierta visibilidad legal (Cámara de los Lores, y ahí tenemos la barrera superior), el vocablo *middle class* en singular haya podido subsistir. En Francia, por el contrario, a finales del siglo XIX, la aristocracia residual será enteramente reabsorbida en un variado conjunto de clases superiores,[5] el proletariado será menos pujante, menos presente, menos visible (salvo en algunas regiones) y se habrán establecido muchos escalones entre el pueblo y la burguesía; tendremos, pues, clases medias (en plural), ellas mismas también más diversas. En pocas palabras, desprovista de límite hacia arriba, y provista de límites muy vagos y elásticos hacia abajo, la burguesía francesa perderá de un solo golpe su singularidad y su... singular gramatical.

¡Pero esto es otra historia! En tiempos de Guizot no se había llegado ahí, y se entusiasmaban con la idea de haber puesto en el trono, con Luis Felipe, a un rey caro al corazón de la clase media, a un rey «burgués» o cuando menos que, hábilmente, conscientemente, mimaba a la burguesía.

El rey presentaba las «virtudes burguesas» del buen esposo, padre de muchos y hermosos hijos. Llevaba pantalones, moda moderna, práctica, burguesa, anglómana (digamos la palabra: liberal). Cuando, al final de su reinado, uno de sus hijos se divierta dando una lujosa recepción vestido a la francesa (es decir, calzón, medias y zapatos de hebilla), chocará como un retorno a un ornato simbólico reaccionario, el de la antigua corte o la vieja Francia.[6] Sobre todo, el «rey ciudadano» circulaba de vez en cuando a pie por París, con el paraguas bajo el brazo. Se le tomaba a chacota: el paraguas lo acompaña en las caricaturas casi tan constantemente como la famosa pera. ¡Pero es que el paraguas *es* clase media! Simplifiquemos: en París, en

---

5 Fenómeno sobre el que la tesis de André Tudesq, *Les Grands Notables en France 1840-1849*, París, PUF, 1974, ha atraído poderosamente la atención al valorar, precisamente, esta noción de notables.

6 Este episodio es citado con frecuencia. Lo encontramos evocado, últimamente, en Philippe Vigier, «La Monarchie de Juillet», en la *Nouvelle Histoire de Paris*, París, Hachette, 1991, p. 546.

1830, si llueve, la aristocracia, muy rica, se guarece rodando en coche; el burgués, menos rico, camina a pie pero se guarece también gracias al paraguas; el pueblo, pobre, camina a pie y se moja. Así, entre la aristocracia, que no tiene paraguas porque no lo necesita, y el pobre que no tiene paraguas porque no puede comprarlo, solo el burgués exhibe ese precioso objeto: el paraguas no es, pues, burgués solamente por la función y la idea que comporta directamente, la de protección, prudencia y confort, sino también por lo que simboliza de diferencia por ambos lados en la escala social.

Durante todo ese tiempo, el socialismo pone su atención en otro «burgués» que no se confunde realmente con el anterior. Su expresión más acabada, y de más larga fortuna, se dio en 1847 en el célebre *Manifiesto del Partido Comunista* de Karl Marx y Friedrich Engels.[7] Es un gigantesco fresco histórico: la historia de toda la sociedad es la de la división en clases y la lucha entre las clases; el progreso pasa por la sucesión de estas luchas; nosotros estamos en el punto en que estas tienden a simplificarse, a bipolarizarse entre clase burguesa y clase obrera; llegarán a su fin por la victoria de esta última, siendo los proletarios los únicos dignos de dirigir el mundo cuyas riquezas solo ellos producen. Eso será el comunismo, feliz fin de la historia, antagonista del fin liberal con que nos encontramos más arriba, por supuesto. Antes estábamos en la fase «feudal», caracterizada por una economía agraria, artesanal, corporativista, etc. Hoy se da un sistema dominado por el intercambio, el comercio, la producción de cara al intercambio o a la ganancia; por tanto, una producción acrecentada, mecanizada; tal es el capitalismo, comercial e industrial a la vez. La antigua economía agraria era la de la sociedad «feudal», la nueva economía capitalista es la de los «burgueses»; estos, salidos de la sociedad feudal y habiendo crecido en sus márgenes, constituían en ella una fuerza de dislocación, de revolución, y han acabado por tomar el poder. El movimiento del siglo actual, para Marx y Engels, se explica todo él por la dominación de la burguesía; todo lo que ocurre está concebido para servir a los intereses de los burgueses, es decir, dominar políticamente (en lugar del Antiguo Régimen) y obtener beneficios (a expensas de los trabajadores). Tal es este mundo, dinámico, duro, y que sería desesperante si la felicidad no estuviera en el horizonte, gracias al crecimiento del proletariado, que a su vez

7 Publicado en alemán en Londres a finales de enero de 1848.

aumenta, se organiza y lucha dentro del mundo burgués y pronto contra él. La ascensión de la clase obrera en el seno de la sociedad capitalista reproduce, en suma, el esquema ya histórico de la ascensión de la burguesía en el seno del feudalismo.

Que todo esto es hoy discutido, bien lo sabemos. La simplicidad que ha dado su poder de atracción a este sistema de pensamiento en el mundo político e intelectual lo hace tanto más vulnerable frente a una historia crítica.

Pero lo que nos importa aquí es que, en virtud de su simplificación misma (por ejemplo, la rigurosa correspondencia planteada entre los sistemas de organización *económica* y las clases *sociales*), Marx haya podido emplear constantemente la palabra «burguesía» como sinónimo de «capitalismo», o de sociedad moderna regida por el capitalismo.

De este modo contribuía poderosamente a fijar una identificación usual entre los «burgueses» y los hombres de negocios, los patronos del comercio y de la industria, los empresarios, etc. Sentido estrecho, demasiado estrecho, mucho más estrecho que el sentido de Guizot, y un poco demasiado positivamente connotado, como veremos mejor enseguida. Pues hay que señalar aún que el *Manifiesto* da de la «burguesía» una imagen dinámica que no es forzosamente peyorativa. El burgués transforma el mundo —y, para Marx, es bueno que el mundo progrese—; la burguesía acaba con el feudalismo, y el feudalismo no es algo que haya que echar de menos.

En la manera en que Marx habla del triunfo del capitalismo, algunas connotaciones son favorables, y bastante comparables con las de los liberales optimistas de la escuela de Manchester. Ciertamente, otros son críticos (el dinero lo decide todo, el resto de valores están subordinados...). Otros, en fin, son ambiguos: así, cuando se dice que el mundo burgués desengaña y despoetiza. Unos concluirán que es bueno volverse tan lúcido y sin ilusión; otros, que es un poco triste perder todo sentimiento de romanticismo, aunque sea algo embebido de religión o de «feudalidad»...

Pero, en conjunto, Marx presenta al burgués como el capitalista, es decir, un actor innovador de la economía, un pionero, un conquistador, fuerte pero duro.

Ahora bien, nos encontramos con que, en la misma época, toda una juventud intelectual y crítica, tan intelectual y tan crítica como podían

serlo los jóvenes revolucionarios comunistas o socialistas, ¡critican a los burgueses en términos singularmente diferentes! El romántico de 1830, el artista, el bohemio, en pocas palabras la juventud no conformista, toman como blanco al «burgués» por lo que este tiene, precisamente, de conformista.[8] Y como esta juventud tiene la tiza fácil, lo machaca concienzudamente, envuelto en su batín y tocado con un gorro griego, sin más ocupación aparente que leer el periódico y esperar el vencimiento de sus rentas.

¡No hace falta decir que, en el propietario en zapatillas del que se burla el artista, apenas se reconoce a la gran fiera dinámica a quien vituperan los críticos sociales! ¡Son incluso —en el límite— imágenes contrarias!

¿Entonces, el burgués es un conquistador o un calzonazos? Para entender la presencia paradójica de esta última imagen, hay que acordarse de un pasado cercano y todavía no olvidado. Después de todo, los padres de los jóvenes románticos se habían educado bajo Luis XVI. Ahora bien, está comprobado que, en la sociedad francesa anterior a 1789, si ocurría que «burgués» designaba a todos los plebeyos acomodados (la capa superior del tercer estado), ocurría *también* que «burgués» designaba, de manera más restrictiva, a aquellos plebeyos que se habían enriquecido lo suficiente para poder vivir de sus rentas, o de funciones liberales e intelectuales, distinguidas pero poco absorbentes y poco remuneradoras. En provincias particularmente,[9] el comerciante o el fabricante que trabajaba mucho y ganaban dinero era usualmente clasificado como «negociante». Después de lo cual, normalmente, cuando el negociante había amasado un capital, con sus tierras y sus inversiones podía, él o sus descendientes, vivir de rentas sin trabajar, y entonces era cuando les llamaban «burgueses», es decir, casi nobles. Esto no era despreciable, por otra parte: si la renta permite el ocio, el ocio a menudo permite la cultura; y la cultura abre al ejercicio de esas profesiones liberales que constituyen un lustre (y a veces un servicio social) mucho más que una renta consistente. Aquí surgen los tipos bien conocidos, que serán un día peyorativos, del «abogado sin causas» y el «médico sin enfer-

---

8 Después de otros mil testimonios de este gran hecho cultural, citaremos la exposición en el museo de Orsay, en 1993, de Ségoléne Le Men *Les Français peints par eux-mêmes.*

9 Entre otras monografías, permítasenos citar nuestra *Vie sociale en Provence intérieure au lendemain de la Révolution,* Clavreuil, 1971, y la de Régine Robin, *La Société française en 1789: Semur-en-Auxois,* París, Plon, 1970.

mos» —fórmulas que podían significar también que debían curar o pleitear, si se daba la ocasión, pero que, en cualquier caso, no corrían tras unos honorarios de los que su patrimonio burgués les permitía prescindir—.

Es muy probablemente porque, en el siglo XIX, se tenía aún el recuerdo de esta acepción en la que el burgués era el rentista pero *no* el negociante (el activo económico) por lo que fácilmente se llegó a considerar como el burgués por excelencia al propietario, al rentista, al «retirado», al hombre, pues estaba lleno de paz y tranquilidad más que de gestiones y de acciones creadoras. Sea dicho de paso que es esta fase de la historia social de Occidente la que Marx había ignorado u omitido. Su gran fresco histórico ponía a los empresarios del siglo XIX en continuidad con los comerciantes de la Edad Media y del Renacimiento, saltando por encima de los dos o tres siglos en que los burgueses comerciantes, mediante su trabajo, habían segregado por encima de ellos una capa rentista intelectual que acapararía el mote de burguesía y pensaría por ella a su manera (la Revolución de 1789 la hará un tercer estado de rentistas y abogados mucho más a menudo que de comerciantes o industriales en persona). Pero, una vez más, dejemos a Karl Marx, que no es aquí nuestro tema directo.

El burgués tal como lo define la generación romántica, personaje a menudo prudente, o sea, timorato, conservador, moderado, naturalmente sufre el menosprecio que puede tener una juventud efervescente contra el propietario rentista, contra —apenas diferente— el profesional de los empleos con ritmo de actividad todavía lento —abogados, gente de despacho, oficinistas, etc.—, todos ellos gente más numerosa y más visible que los grandes empresarios.

En fin, puede ser también que ese menosprecio se haya visto reforzado por un sentimiento de muy distinto origen, si bien de efectos convergentes: la idea caricaturesca del «Justo Medio».

Como todo el mundo sabe, el Justo Medio fue un día la fórmula (¿un nombre desafortunado?, tanto se mofó de él la oposición) de la política esencial de Luis Felipe. El Justo Medio en política, considerándolo fríamente, no es otra cosa, en efecto, que un corolario de la posición de clase media en la sociedad global.

Acordémonos de Guizot. La clase media no quiere reacción aristocrática, de la que se guarda por la derecha contra los «carlistas». Pero no quie-

re tampoco revolución democrática subversiva, utópica, brutal, de la que se guarda por la izquierda contra los republicanos. El Justo Medio es, pues, una estrategia racional, una estrategia de lógica perfectamente defendible. Pero su connotación psicológica es la del rechazo de todos los extremismos, y por tanto de antiextremismo, y por tanto de moderación, de prudencia chata: evitemos los excesos, guardémonos del frío y del calor (cosas poco exaltantes y difícilmente poéticas, como es bien sabido).

En resumen, tres definiciones sociales hay entonces en curso. Una, la mejor, pero amplia, y pronto demasiado amplia, es la de los pensadores liberales: la burguesía es esa inmensa clase media en la que no se es ni noble y riquísimo ni pobre y sujeto al trabajo con las manos. Pero hay también dos definiciones estrictas, estrictas cada una a su modo, y casi antagonistas: el empresario capitalista, el «patrón», por un lado, y el hombre que vive de su fortuna adquirida, el «propietario», por el otro. Por lo demás, la lexicografía del siglo ha registrado esta abundancia.

Hemos citado ya lo esencial del artículo «burguesía» del Larousse. Continúa en el artículo «burgués», donde, después de un párrafo sobre el sentido jurídico preciso de «burgués» en la Edad Media, se lee esto: «Por extensión, individuo de la clase media, es decir, intermedio entre la clase obrera y la clase noble. Esta palabra se toma a menudo en sentido bueno o malo según se compare al burgués con la clase inferior o con la clase superior»... Después de lo cual, el artículo enuncia los otros usos, derivados pero divergentes: ciudadano acomodado, por oposición a rural; civil, por oposición a militar; patrón, por oposición al asalariado, y, en fin, persona de gustos comunes, por oposición al artista. Littré no dice otra cosa, y después de una enumeración metódica de los principales usos de la palabra nos gratifica con una sabrosa cita de Henri Monnier:

> El burgués del militar [entiéndase «para el militar»] es todo aquel que no lleva uniforme. El burgués del aldeano es el habitante de las ciudades que lleva un traje. El obrero que vive en la ciudad solo conoce uno: el burgués del taller es su burgués, o, si lo preferís, su señor, su patrón. Los grandes señores incluyen en esta desdeñosa calificación de burgués a toda esa pobre gente que lleva trajes de Elbeuf de primera calidad como unos condes o unos marqueses, pero que no son de nacimiento... El burgués del cochero de *fiacre* es todo individuo que entra en su vehículo... Entre los artistas, la palabra burgués no es ya una calificación, es una injuria (*Les Bourgeois de Paris,* 1854, p. 311).

Tanto como decir que ha llegado el tiempo en que la palabra *burgués* se ha salido del vocabulario social preciso y simple (los historiadores de la so-

ciedad conservarán, es cierto, hasta nuestros días,[10] el uso de las palabras *burgués* y *burguesía,* pero siempre con una precisión, epíteto o complemento, «alta burguesía», «burguesía de negocios», etc.); «burgués» a secas pertenece a partir de aquí a un sistema de lenguaje complejo, dislocado, en que el uso sociológico objetivo deja paso al uso psicológico, al cultural o al político.

Pero ¿no es esto importante también para entender un siglo? Citando a Henri Monnier, inventor de Joseph Prudhomme, era el mismo sabio Littré quien nos remitía a la literatura, donde encontraremos algunas imágenes y quizá algunos análisis más.

Retratos

Se podrían escribir varios volúmenes sobre el burgués, tal como lo vieron los escritores en la época en que se consideraba que la burguesía reinaba con el nombre de Luis Felipe. La antología iría de los más grandes a los más modestos, del Balzac de *La Maison Nucingen* y el Stendhal de *Lucien Leuwen* al *Jérôme Paturot* de Louis Raybaud. Por necesidad presentaremos aquí una muy breve (y forzosamente muy subjetiva) selección, con la esperanza de que al menos espigaremos en cada texto algunas notas útiles. Después del Monsieur Prudhomme de Henri Monnier y el Monsieur Homais de Gustave Flaubert, recorreremos la compleja galería de los *Misérables* del gran Hugo.

Henri Monnier (1799-1877), diseñador, litógrafo, actor, cómico, bohemio…, incluso escritor, tuvo el acierto de crear en 1830 un tipo que ha perdurado, el de Joseph Prudhomme.[11]

Este no es verdaderamente rico, pero sí de una confortable holgura; ejerce por tradición familiar la profesión de «maestro de escritura», oficio indispensable en la época (¡la formación de base de todo el personal subalterno y medio de los despachos!), oficio por naturaleza intermedio entre una habilidad artística y una ciencia gramatical; oficio, pues, liberal y de reputación honorable, ya que, a partir de la página 2, Prudhomme se proclama

10 Así toda la obra, minuciosa y convincente, de Adeline Daumard; ver últimamente *Les Bourgeois et la bourgeoisie en France,* Aubier, 1987.

11 *Mémoires de Monsieur Joseph Prudhomme.* Citamos según la reedición por Gilbert Sigaux en el Club Français du Livre, 1964.

bien claramente «burgués». Las mediocres aventuras de su vida lo mostrarán necio, conformista, holgadamente ridículo. Nos es presentado especialmente como muy moderado en política: ha vivido bien bajo Luis XVI, ha atravesado la Revolución tranquilamente, el Imperio con satisfacción, y se habría acomodado bien a la Restauración... si Luis XVIII hubiera consentido en dar a Prudhomme hijo la educación de los pajes de las caballerizas de la corte que Prudhomme padre, entre otras clientelas, había tenido a su cargo. La súplica con que Joseph Prudhomme se dirige al rey restaurado es una pequeña obra maestra de pastiche del estilo de la época:

> Francia, mi esposa y yo esperamos con confianza este acto reparador que colmará por fin el abismo de las revoluciones y hará estremecer de alegría a los augustos manes de Luis XVI. Adjunto certificado que demuestra que he sido víctima del horrible gobierno del que Francia por fin se ha liberado...

Luis XVIII y Carlos X tenían otras preocupaciones... y Prudhomme, decepcionado, sacó esta conclusión:

> Entonces empecé a comprender que los Borbones no habían aprendido nada ni olvidado nada, y que la rama primogénita entraba en esa vía que había de desembocar en la catástrofe de 1830. En consecuencia, creí mi deber apartarme de la antigua monarquía. Me hice de centro izquierda como toda Francia, y creo que moriré de centro izquierda.[12]

Y con esta combinación de móvil mezquino y discurso pomposo es como el Prudhomme de Monnier llega, a su manera, a la lógica liberal: apoyar a Luis Felipe.

Monsieur Homais[13] también es de centro izquierda: favorable al régimen de Julio, está *ipso facto* a la izquierda, pues la derecha se define entonces por la bandera blanca; pero, como evidentemente le repugna la República, entonces ligada a la idea de pueblo y a la de violencia, extremo que abomina, se sitúa en el centro. Tal es el doble «posicionamiento» típico del burgués, y del político moderno. Pues estamos ante una novela de la modernidad y la innovación.

---

12 P. 120

13 El análisis que producimos aquí, elemento de una lectura de *Madame Bovary* como novela de la irrupción de la política en provincias, que se encuentra más desarrollado y justificado con precisión en nuestro artículo «*Madame Bovary,* une lecture historique», *Études normandes,* núm. 1, 1992, pp. 7-20.

Madame Bovary, a pesar de su título, tiene dos personajes centrales. Emma Bovary, la mujer desgraciada, y Monsieur Homais, el hombre feliz. Flaubert ama y comprende a la primera y detesta al segundo. «Madame Bovary soy yo», escribirá un día, mientras que no dudará en tratar de «Homais» a los biempensantes que harán que se persiga su novela. Y es que percibe a sus dos criaturas como antagonistas, e incluso como simétricas en relación con la realidad, y con la realidad moderna: Emma no se encuentra a gusto en su piel, Homais es un hombre satisfecho; Emma vive en el sueño y la nostalgia, Homais se explaya en el mundo tal como es, o más bien tal como va. Él siente, aprueba, estimula la corriente del siglo, la que abre caminos, levanta ayuntamientos, pasa revista a los guardias nacionales y a los bomberos, educa a la agricultura en los comicios, arremete contra la superstición... ¡y pretende enderezar a los zopos! Homais es, pues, algo muy distinto del anticlerical obsesivo que ha retenido una memoria literaria demasiado reduccionista. Es, repitámoslo, en esta novela de la modernidad en provincias, el polo positivo, el que aprueba todas las «mejoras», el que hace política, el que lee el periódico, mientras que Emma, la víctima, y Flaubert, su retratista comprometido, están en el polo del rechazo. Flaubert, como se sabe, afectaba detestar el mundo y la sociedad, vituperaba el progreso y despreciaba profundamente, casi obsesivamente, a los lectores de periódicos. Aproximadamente con ese coeficiente de odio, los rasgos de los que ha provisto a Homais son los de un burgués típico: acomodado, casado y atento padre de familia, profesión liberal, pilar local de la vida social y municipal, entusiasta de todos los progresos, anticlerical, y tanto más dado a leer la prensa cuanto que a veces escribía en ella.

En esos comportamientos y pensamientos de liberales, todavía minoritarios y progresistas hacia 1840 en una Francia provincial profunda inmóvil, rutinaria y religiosa (así es que Homais debía verse en todo caso como liberal), Flaubert no percibía más que una decadencia, la de la cultura; en el activismo militante y pedagógico de Monsieur Homais, él veía la vulgarización, y en vulgarización hay vulgaridad. El periódico, todavía, es un ejemplo esclarecedor: vulgar por las cosas de que se ocupa (las elecciones, los sucesos, los beneficios del abono y la aducción de agua) y vulgar por el estilo, forzosamente mediocre, del redactor apresurado. El artista ideal, por su parte, escribe novelas fuera del tiempo, en que la intriga es elevada, la decoración sublime y la escritura cien veces retocada.

Es al pensar en la presencia en Flaubert (en el joven Flaubert, al menos) de ese contraste existencial como mejor se comprende por qué su Monsieur Homais, prototipo del burgués y parangón del progresismo, es pintado como un imbécil, o peor aún, como un malvado. Egoísta, vanidoso, pesado y autoritario, duro con los pobres y, para terminar, arribista hasta el punto de incorporarse al ministerio (lo cual, por otra parte, lo hará deslizarse del centro izquierda al centro derecha...).

Flaubert, el buen Flaubert, el anti-Homais definitivo, habrá unido tan bien, en su convicción íntima, vulgaridad, necedad, maldad... y burguesía, que acabará dando de esta última una definición muy personal.

Hela aquí, en una cita entre otras diez que se podrían sacar de su correspondencia (es una carta del 17 de mayo de 1867, a George Sand, a propósito de las actualidades diversas de París):

> Solo la Exposición «ocupa todos los pensamientos» y los cocheros de fiacre exasperan a todos los burgueses.
>
> Han estado muy guapos [los burgueses] durante la huelga de los sastres. Se diría que la Sociedad estaba a punto de derrumbarse.
>
> Axioma: el odio al Burgués es el comienzo de la virtud. Incluyo en esa denominación de «burgués» tanto a los burgueses de guardapolvo como a los burgueses de levita. Nosotros y solo nosotros, es decir, los letrados, somos el Pueblo, o, por mejor decir, la tradición de la Humanidad.
>
> Sí, soy susceptible de cólera. La majadería y la injusticia me hacen enrojecer.[14]

Se ve muy bien, naturalmente, todo lo que se podría objetar a Flaubert. Que él mismo era un burgués de la categoría profesión liberal (por su padre), rentista y con fortuna. Que vivía, en suma, muy a gusto materialmente en la nueva civilización que denunciaba. Que, en cuanto a la metafísica, como agnóstico convencido, pertenecía al mismo bando que Voltaire... y que Monsieur Homais. E incluso que, en fin, amigo de George Sand, admirador de Hugo, engatusado por Gambetta y provisto *in extremis* de una sinecura por Jules Ferry, ¡acabaría en el centro izquierda! Sin embargo, no se le puede negar la bondad, ni la idea generosa de hacer de la bondad un criterio. Pero no es su análisis íntimo lo que aquí nos interesa. Tan solo sugerimos retener como instructivo que, ni al final de su vida ni

---

14 *Correspondance, Tome III,* París, La Pléiade, p. 642.

cuando escribía *Bovary*, ni como joven apasionado y romántico ni como viejo serenado y más o menos republicano, no pensaba en sí mismo como *burgués*.

La visión negativa, demasiado negativa, o subjetivamente negativa, que había tenido del burgués satisfecho de los tiempos de Luis Felipe lo había inducido definitivamente a poner en el lado del Mal la palabra e incluso la idea de *burguesía*, hasta hacer de ella, convencionalmente, la etiqueta más cómoda y más severa para los comportamientos de corazones secos y mentes conservadoras. ¿Pero esta opción semántica estaba tan aislada?

Victor Hugo, el maestro admirado por Flaubert y por todo el sector progresista de la opinión pública francesa, muy bien podría, como el mismo Flaubert, ser tratado de burgués en términos de análisis social real. Plebeyo, letrado, no ha ejercido nunca otro oficio que la escritura; pronto se convierte en un hombre rico. Apasionado por el progreso y por el siglo, acabará como gran notable republicano. Revolucionario sentimental pero no radical, será el aval de izquierda del oportunista Gambetta. Pero no por eso se ha visto nunca él mismo como burgués, nunca ha hecho a la burguesía el honor de los méritos que reconoce a la Revolución, a la Libertad o a la República. Al contrario, el burgués se ha quedado para él también en el lado negativo del siglo, aliado de las rémoras sociales, intelectuales y morales; en pocas palabras, al lado de ese conservadurismo nuevo que el valor de orden iba a segregar.

Veamos *Les Misérables*.[15] Un exrecluso llega a Digne, sus papeles están en regla y tiene dinero para pagar sus gastos, pero nadie quiere darle comida ni un sitio para pasar la noche, nadie salvo el obispo. La ciudad entera es malvada; el obispo es bueno. Este Monseñor Myriel, que es así el primer héroe de la novela, nos es presentado, más allá o a propósito del episodio preciso de la acogida dada a Jean Valjean, con todo detalle. En dos ocasiones,[16] Victor Hugo pone a este buen cristiano en presencia de anta-

---

15 Publicado en 1862, pero cuyo tema le apareció desde principios de los años de 1820 y llevó con él en cierto modo durante una treintena de años. La acción se sitúa entre 1815 y 1832.

16 Primera parte («Fantine»), libro primero («Un justo»), cap. VIII, «Filosofía después de beber», e *ibid.* cap. X, «el obispo en presencia de una luz desconocida»), lo que representa las pp. 25-27 y 31 y ss. de la edición R. Laffont, Colección Bouquins.

gonistas profanos, civiles e incrédulos. ¿Por qué en dos ocasiones? ¿Por qué dos escenas? ¿Por qué dos diálogos? ¿Refinamiento de construcción buscado por el autor, o bien rastro de redacciones diversas distribuidas por los cerca de treinta años durante los cuales tuvo la novela en el telar? La pregunta nos supera, pero el resultado está ahí: hay dos diálogos. Uno de ellos enfrenta al buen obispo con un senador del Imperio; el otro, con un superviviente de la Convención. En el primero, el obispo tiene mucha ventaja, ridiculiza a su interlocutor; en el segundo, por el contrario, el obispo se inclina y acaba pidiendo al viejo revolucionario moribundo que le dé, a él que es sacerdote, ¡su bendición! De este modo, Hugo, frente al hombre de Dios, que es un poco, por su estatuto, el hombre del pasado, nos ha presentado el siglo posrevolucionario en dos personas: el aspecto negativo y pesadamente real del senador y el aspecto positivo, idealista, del viejo convencional. El primero es un aprovechado de las adquisiciones revolucionarias, un jacobino bien provisto; el segundo ha mantenido el estatuto de soñador aislado que piensa en el Bien aún por venir. El buen obispo es mejor que el primero, pero se inclina ante el segundo.

Ahora bien —y aquí es donde queríamos llegar—, es el primero, el malo, el que es presentado como burgués típico, y no el segundo. El detestable y ridículo senador está, en efecto, socialmente situado; nos enteramos de que ha sido fiscal (declarado) antes del 89, que tiene bienes, éxitos, cargos, tramas de amigos y familiares, que le gustan las alegrías de la vida y el libertinaje del espíritu, lee a Voltaire y banquetea. No se podría ser más explícitamente burgués. El puro republicano, por el contrario, está puro... de todo determinismo. No se nos dice nada de sus orígenes, de su pasado, de sus vínculos. Solo sabemos que ha sido de la Convención. En el presente, réprobo, a punto de morir, aparece solo como un solitario y como un pobre. Siendo la Humanidad, no podía tener ataduras de clase...

En la continuación de la novela, Monseñor Myriel ya no está, y es Jean Valjean quien viene a ocupar, para no dejarlo ya, el primer plano. Él es quien encarna a partir de ahora la Humanidad y la Bondad, frente a sus innumerables enemigos. Ahora bien, incluso ahí, el héroe del bien, idealizado, irreal casi, no está socialmente tipificado, mientras que los malos sí lo estarán, y especialmente como burgueses. Jean Valjean, como se sabe, antiguo trabajador agrícola indigente, convertido en ladrón por necesidad, después forzado, después liberado y, por fin, emancipado por el tra-

bajo y el ingenio, ha sido capaz de hacerse rico, industrial y alcalde de su ciudad. Pero su pasado lo persigue y ha de pasarse el tiempo oscilando entre respetabilidad y clandestinidad, entre el éxito y la revuelta, entre el poder y la huida. No tiene clase, de tantas como ha atravesado. Ciertamente, con el nombre de Monsieur Madeleine, es, durante algunos años, un burgués de la categoría activa; un jefe de empresa, diríamos. Ese lado, para Hugo, es más que loable. Industrial, patrón y capitalista, después alcalde de la ciudad donde tantos empleos ha creado, practica un paternalismo algo moralizante sin duda, pero sobre todo filantrópico y globalmente bienhechor. No olvidemos que era la época, anterior al socialismo propiamente dicho, en la que, lejos de reprochar a los industriales que dieran salarios demasiado bajos, se les felicitaba por dar salarios a unas personas que, sin ellos, habrían estado desprovistas de recursos seguros o confesables. Esta categoría de burgueses, pues, a Victor Hugo, hombre de su tiempo, le gustaba... y no la estigmatizaba como burguesa. En Montreuil-sur-Mer, el burgués típico, el que el narrador designa constantemente como tal, es la antítesis exacta del señor alcalde, es Monsieur Bamatabois, el ocioso y el malhechor.[17]

Como se sabe, el personaje, por odioso y ridículo que sea, es algo más que episódico; en efecto, es por haber provocado él un incidente grave con la prostituta Fantine por lo que esta es llevada a presencia del alcalde (Monsieur Madeleine, Jean Valjean) e inducida a confiarle el destino de su hija, la pequeña Cosette. Asociados así Cosette y Jean Valjean, se anudará por fin la intriga central de la novela, y Bamatabois habrá dado la ocasión.

Ahora bien, ese burgués típico (entiéndase ese burgués calificado como tal por Hugo) es un burgués de tipo rentista, y un burgués estúpido y malvado.

> Hay en todas las ciudades pequeñas, y había en Montreuil-sur-Mer en particular, una clase de jóvenes que mordisquean mil quinientas libras de renta en provincias con el mismo aire con que sus semejantes devoran en París doscientos mil francos al año. Son unos seres de la gran especie neutra: castrados, parásitos, nulos, que tienen un poco de tierra, un poco de necedad y un poco

---

17 Primera parte («Fantine»), libro quinto («El Descenso»), cap. XII, «El desmoronamiento de Monsieur Bamatabois», *op. cit.*, pp. 150-155.

> de inteligencia, que serían unos patanes en un salón y se creen unos gentileshombres en el cabaret [...] que cazan, fuman, bostezan, beben, aspiran tabaco, juegan al billar, miran a los viajeros bajar de la diligencia, viven en el café, cenan en el mesón [...] envejecen alelados, no trabajan, no sirven para nada y apenas si hacen algún daño.
> [...] si fueran más ricos, se diría que son unos elegantes; si fueran más pobres, se diría que son unos holgazanes. Son simplemente unos ociosos [...].

Como se ve, hemos abreviado un poco, al copiarla, esta carta en que Hugo visiblemente se complació.

Es severa. Siendo Bamatabois un ser odioso, por lo visto hacía falta que saliera de un medio a su vez despreciable.

Dos observaciones se imponen aquí, creemos que útilmente. Una es la facilidad con que Hugo llega a la concepción tripartita de la sociedad que hemos visto inherente a la idea de clase media. En términos de lugares, primero: entiéndase lugares concretos de la sociabilidad. Hay tres en este texto. El salón, donde los Bamatabois serían unos «patanes», remite a la mundanidad aristocrática y parisina; el cabaret, donde serían unos «gentileshombres» —ya que todo es relativo—, pertenece al pueblo; ellos viven en el café, la institución de ese tiempo, confortable, anglómana, y, en este caso, típicamente intermedia.[18] En términos de vocabulario después: no trabajar es ser un «elegante» si se es aristócrata, es decir, bastante distinguido en el vestir y en las maneras para hacer de sí mismo un bello objeto de lujo. No trabajar es ser un «holgazán» si se es pueblo, pues el pueblo tiene la necesidad y el deber de ganarse la vida. No trabajar, en fin, si no se es refinado como el uno ni necesitado como el otro, burgués típico, en suma, es ser un «ocioso».

La otra observación es la severidad extrema de Hugo para con la clase media, sorprendente cuando se conoce el espíritu progresista, moderno y liberal que era el suyo en la época en que él daba los últimos toques a *Les Misérables.* Pero Hugo no escondió nunca, al contrario, hizo gala de él a menudo, el lado «vieja Francia» que había conservado en materia de gustos. «La vieja galantería francesa» era para él un valor, prefería el salón al café, es decir, la conversación de las mujeres a los juegos de sociedad y las

---

18 Hemos desarrollado este tema (jerarquía social y jerarquía de los lugares de sociabilidad) en nuestro *Cercle dans la France bourgeoise,* París, A. Colin, 1977.

charlas triviales de los hombres entre ellos. Detestaba los círculos, el deporte... y el tabaco, cosas entonces nuevas, marcadas de anglomanía y de masculinidad exclusiva.[19]

Moderno en ideología, resueltamente antimoderno en lo cotidiano cultural; tal era, conscientemente, el gran escritor.

Pero el burgués medio, el Bamatabois, participa, por su parte, en la corriente del siglo, sin reserva ni crítica. Se siente a gusto consigo mismo y sigue todas las modas. Victor Hugo lo desprecia, pues, como Henri Monnier despreciaba a Monsieur Prudhomme, y lo detesta, como Flaubert detestaba a Monsieur Homais.

Es, pues, esa burguesía (entendida en un sentido que pronto será superado: una clase de propietarios en que vivir de rentas se codea o alterna con las profesiones liberales,[20] pero a la que el nuevo dinamismo del capital apenas ha afectado; una clase, pues, muy satisfecha y más bien inmóvil) la que más fácilmente focaliza sobre sí la noción misma de burguesía. Eso cambiará, por supuesto, con el segundo Imperio, y con Zola, su fotógrafo.

Pero no se había llegado ahí en tiempos de Luis Felipe.

Peor incluso. La Francia de las pequeñas ciudades pobladas de propietarios «ociosos» tendría largas prolongaciones. Y esta burguesía rentista, visible sobre todo en la Francia profunda, no contribuiría poco a la idea negativa de provincias que se harían en París. Pues no es necesario ser un superviviente de la antigua nobleza, un obrero revolucionario o un artista romántico para estigmatizar la mediocridad que acompaña casi fatalmente a una vida de ocioso acaudalado, sin obligación ni sanción (nos atreveríamos a decir). Todavía en 1864 Taine,[21] que no era ni romántico ni revolucionario ni noble, solo un observador crítico, verá en el *otium* burgués la principal tara de las provincias... más provincianas (entiéndase aquellas en que no hay ni gran comercio ni gran industria).

---

19 Muchas anotaciones en este sentido en *Choses vues*.

20 Y profesiones liberales ejercidas sin prisa, sin afán de lucro, con intermitencia, con diversión, con desenvoltura; lo cual puede tomarse en sentido bueno (el «médico de los pobres» que no cobra) o malo (el «médico sin enfermos», gemelo del «abogado sin causas», semillero de políticos de izquierda según las prevenciones de los conservadores...).

21 *Carnets de voyage, notes sur la province 1863-1865*, Hachette, 1897; los párrafos citados están en las pp. 220 y 232, respectivamente; las cursivas son nuestras.

Y, para evocarlas, el tono que encontrará será el de la caricatura:

> El efecto de las provincias es atenuar al individuo, malgastar sus facultades en pequeñas manías y en pequeñas ocupaciones: para las mujeres, cocinar, cuidar de la casa, la huerta, impedir que nada se pierda, arreglarse un jardín, sobresalir en la fabricación de flores artificiales, crucifijos, cajas, visitarse y charlatanear como una rueda que gira, ir a la iglesia, rezar el rosario; para los hombres, ir al café, al círculo, cenar con calma. Se trata de matar el tiempo. Tienen por profesión ser juez de paz, jugador de petanca, pescador de caña, etc. Se conceden como placer jugar al dominó, ir a tomar un vaso de cerveza al café...

Monsieur Bamatabois no está lejos, como se ve, de esta definición. Taine, es verdad, hace en otra parte una reserva interesante. En efecto, no ignora que hay grandes ciudades, bellas, activas, inteligentes y cuya élite plebeya, por consiguiente, merece consideración. Entonces, a esta élite estimable ¿cómo calificarla? He aquí cómo resuelve el problema:

> Nancy. Es la más noble y agradable ciudad que he visto en Francia. Nada burgués; *quiero decir nada del probo pequeño burgués.* El estilo que allí reina es el de la bella y opulenta burguesía del siglo XVIII, liberal, apacible, nada enredadora, apoyada en una riqueza hereditaria, honrada, con su equilibrio, su lujo y su arte.

Así, el burgués respetable es para Taine un gran burgués, un casi aristócrata, y el *burgués* que los observadores de antes de 1848 despreciaban tan en general con el nombre de burgués a secas será estigmatizado a partir de ahora como *pequeño burgués.* Es otra época la que comienza, con la mitad del siglo, tanto en las categorías de la sociología objetiva como en el vocabulario de la crítica y el escarnio.

Para concluir

Que *lo burgués* y la *burguesía* hayan quedado como palabras clave del pensamiento del siglo XIX, o de sus fantasmas, es algo que no deja de tener su importancia.

Pues el hecho de que la burguesía haya sido ampliamente denigrada es al menos tan evidente como el de su hegemonía social y política. Pero ¿qué es exactamente denunciar, y detestar, a la burguesía?

Como hemos visto, no es lo mismo criticar a los burgueses (el tercer estado, prolongado por la clase media de Guizot) porque han hecho la

Revolución y se han aprovechado de ella, criticarlos porque explotan a los asalariados y si hace falta ordenan dispararles cuando se rebelan, o criticarlos porque son timoratos y mezquinos, portadores de todos los gustos adquiridos y pronto anticuados. Se habrá reconocido que la primera crítica es la de la derecha contrarrevolucionaria; la segunda, la de los republicanos avanzados y los socialistas, y la tercera, en fin, la del romántico y el artista.

Pero el hecho de que estas tres hostilidades heterogéneas designen al adversario con la misma palabra, de que tengan, pues, en principio por blanco un mismo objeto, ¿no es en sí mismo generador de convergencias entre todos los pensamientos críticos?

¡Pues ha habido convergencias! La atracción recíproca que han ejercido unos sobre otros la vanguardia intelectual y los extremismos políticos de derechas o de izquierdas, hecho considerable de la vida francesa del siglo XIX, ¿no proviene, entre otras razones, de la existencia, por muy confusamente que se le designe, de un mismo objeto de rechazo? ¿Fue este objeto de rechazo, a la larga, un poco mítico?

De nuevo Flaubert, esta vez en *L'Éducation sentimentale,* nos sirve de testigo preciso de ello. Veamos, cuando él nos lo presenta, situando la escena poco antes de 1848, el grupo de amigos entre los cuales vive Frédéric Moreau.[22] Aquí la crítica es absoluta.

Nadie apoya al gobierno del rey-ciudadano ni el orden presente de las cosas (ni siquiera aquellos que, como Deslauriers, se declaran ambiciosos y demuestran ser arribistas). Toda esa gente es joven, artista, romántica, siente horror por la política, sobre todo la oficial y, como se decía entonces, «ministerial»; pero la pandillita tolera, sin embargo, las pasiones políticas si son extremadas, un poco utópicas y un poco peligrosas. Así, el amigo Senecal y el amigo Dussardier son, cada uno a su modo, ardientes republicanos, y el amigo de Cisy (el vizconde), «católico, legitimista y bajobretón».

No es un esquema único. En la banda de los cuatro amigos inseparables del Rodolfo de las *Scènes de la vie bohème*[23] hay también un legitimista, por tanto un político, pero al que el carácter aberrante e irrealista de su

22 Segunda parte, pp. 293 y ss. del tomo II de la edición de las *Œuvres* en La Pléiade.
23 Por Henri Murger. Publicadas en 1851.

ideal vuelve aceptable. Llegamos aquí al hecho más general del atractivo de las políticas extremas para los intelectuales. La intransigencia y el absolutismo son reputados más inteligentes que el compromiso; al final del siglo, Jaurès o Maurras tendrán más seducción que Léon Bourgeois (de acertado nombre...) o Ferdinand Buisson.

La coalición, contra los políticos en el poder, del odio histórico de la derecha, del odio nutrido de piedad social de la extrema izquierda y del desprecio sentido por la gente de buen gusto contra las pedagogías vulgares de la democracia, de hecho será tan patente en 1900 como en 1840.[24]

Así, en la Francia del siglo XIX, *burguesía designaba a la vez el sistema social y político que acabó por imponerse y el estilo que no lo consiguió.* ¿Qué es, en efecto, la Tercera República sino el logro de ese gran y prosaico proyecto de centro izquierda —ni reacción ni revolución social— que se había malogrado con Luis Felipe? ¿Y qué régimen ha sido más denigrado y caricaturizado? Algo ridículo y pasablemente bonachón, el mundo del presidente Fallieres encuentra el mismo destino que el del rey-ciudadano, porque ocupa posiciones análogas tanto en el abanico político como en el dispositivo mental y cultural.[25]

Es un poco por eso quizá (además, por supuesto, de algunas otras razones) por lo que el clima de la Francia republicana no se parece al de la República americana o al de la República helvética. Y es este quizá también uno de los aspectos, cargados de historia, de su dificultad para vivir.

En cuanto a las causas profundas de esta singularidad nacional, no era el objeto de esta conferencia indagarlas. Nos bastaba con encontrar algunos de sus síntomas releyendo a los viejos autores.

---

24 La hemos atisbado en algunos estudios recientes dedicados a la estatuaria republicana y su recepción.

25 Hace mucho tiempo que sugerimos, sin que se nos siga demasiado, es cierto, que la Tercera República había logrado la creación, no conseguida por Luis Felipe, de un sistema estabilizado en el centro izquierda. «Entre Belleville et la Vendée, une nouvelle version du Juste Milieu», escribíamos en la *Histoire de la France rurale. Tome III,* París, Le Seuil, 1976, p. 381. Se podría leer toda la obra de Alain como un gigantesco esfuerzo contracorriente: hacer entender, y si es posible apreciar, ese centro izquierda (la República) a los intelectuales.

III
DE 1789 A 1989

DE GAULLE Y LA HISTORIA DE FRANCIA[1]

Todos los sondeos de opinión lo señalan de manera indiscutible: para sus compatriotas, De Gaulle sigue siendo el héroe preferido e incuestionable de la historia de Francia, esta historia cuya reciente controversia sobre Clovis y el viaje del papa ha recordado la incertidumbre en torno a los orígenes. No obstante, el texto que sigue es anterior a las polémicas del verano de 1996. Fue realizado como una conferencia en el pequeño congreso reunido en abril de 1996 en Los Ángeles, para homenajear al profesor jubilado Eugene Weber, eminente observador de los enigmas franceses.

No hay duda de que el general De Gaulle es «un personaje histórico», tanto en el sentido literal como enfático del término. El hombre que, prácticamente solo, el 18 de junio de 1940, decidió que la aplastada Francia figuraría un día en el campo de los vencedores de Hitler, y que ganó la apuesta; el hombre que, en 1958, consiguió cambiar profundamente la idea y la imagen del régimen republicano en Francia; el hombre que después de 1962 apostó por otra mutación histórica: fundar la potencia nacional en la excelencia económica y no en las posesiones territoriales de ultramar, este hombre, sean cuales sean los juicios de valor que se hagan

---

1 Maurice Agulhon, «De Gaulle et l'histoire de France», *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, núm. 53, enero-marzo 1997, pp. 3-12. © Presses de Sciences Po.

sobre estas tres actuaciones (entre las que la segunda ha sido sin duda la más discutida), este hombre, pues, pertenece ya a la historia de Francia.

Pero no se trata aquí de comentar esta evidencia. La historia de Francia en la que pudo intervenir es aquella del siglo xx. La historia de los siglos precedentes, por el contrario, no era para él como para todos sus contemporáneos más que un pasado, una memoria, un objeto de estudio... Solamente que pretendía inspirarse y, en lo esencial continuar, este pasado que conocía tan bien. En primera fila como actor en la historia, De Gaulle ocupaba seguro un lugar como lector y como teórico. Es en este aspecto en el que nos centraremos.

La importancia de su pensamiento sobre la historia es todavía más grande porque el General vivió mucho tiempo. Nacido en 1890, con 20 años en 1910, recibió lo esencial de su formación intelectual y moral antes de 1914. Pero no pudo intervenir más que muchos años más tarde.[2] Tenía 50 años en 1940, 68 años en 1958. Las generaciones de franceses a las que se dirigió habían recibido una formación bastante diferente. Una buena parte de los jóvenes adultos educados en los años 1920 y 1930 estaban tan traumatizados por la guerra que el patriotismo «de antes del 14» les parecía un poco anticuado e inquietante. En cuanto a los jóvenes formados después de la Segunda Guerra Mundial y a las generaciones testigos o actores de Dien Bien Phu y Mayo del 68, el espíritu de antes de la otra guerra les parecía antediluviano. Contra esta evidente degradación (irreversible, quizá) del antiguo culto a Francia, De Gaulle fue consciente de que pasaba su tiempo empujando la roca de Sísifo. Francia, el peso de la historia, la historia de Francia acabaron por contribuir a agrandar poco a poco la distancia moral entre el General y la mayoría de los franceses. Esta es otra razón para justificar —si es necesario— que volvamos sobre este problema.

Finalmente, hay un último motivo que resulta casi superfluo recordar: el propio De Gaulle era casi un historiador. Hijo y discípulo de un profesor

---

2 Para la bibliografía del General, el compendio de Jean Lacouture, *De Gaulle, 1. Le rebelle, 2. Le politique, 3. Le souverain,* París, Seuil, 1984-1986, sirve de referencia. En él encontraremos detalles de todas las alusiones biográficas que siguen. Las ideas del General sobre la historia de Francia, especialmente a través de su selección de grandes hombres, ha sido reconstruida por Alain Peyrefitte, «De Gaulle et les grandes personnages de l'Histoire de France», en *De Gaulle en son siècle, tome 1,* París, Plon, 1991, pp. 107-113. Ver también del mismo autor, *C'était de Gaulle,* París, Fayard, 1994.

de historia, era un gran lector. Además, desde muy pronto fue distinguido como oficial de élite, capaz de contribuir a la formación de sus pares y sus cadetes, pasó mucho tiempo como profesor de historia militar, lo que tuvo que acentuar todavía más su familiaridad con la historia general.

La historia general de Francia, sin embargo. Aquella que, de todos modos, contaba más en la enseñanza y la cultura general de su tiempo. Nosotros nos limitaremos a ella. Los documentos nos impiden apreciar lo que De Gaulle sabía y pensaba de la historia de la Antigüedad clásica o de la historia «santa» (bíblica) o incluso de la historia de otras naciones y otros continentes. Francia, por el contrario, estaba constantemente en su pensamiento.

Estos son los principales elementos de esta «idea de Francia» («Toda mi vida me he formado una cierta idea de Francia», todo francés recuerda más o menos esta célebre frase con la que se abren las *Mémoires de guerre*) que forman el objeto de análisis que proponemos. Tres temas nos parecen esenciales: Francia como persona; la edad de Francia y sus componentes; y la dialéctica de la historia nacional. A continuación mencionaremos a título de indicación algunas cuestiones complementarias y otras pendientes.

Francia como una persona

Por supuesto, la Francia real y material no es una persona. La realidad perceptible se compone de algunas decenas de millones de seres humanos establecidos en algunos cientos de millares de hectáreas y regidos bien que mal por algunas organizaciones comunes. Todo esto es abstracto o imaginario. Pero esta imaginación está lo suficientemente arraigada como para imponerse como un lenguaje cómodo y familiar. Se dice «Francia», se razona sobre ella, se la interpela retóricamente, se la pinta o se la esculpe como alegoría. La cuestión es saber hasta qué punto se tiene fe en estas ficciones, si hasta el punto de sentirse, en relación con Francia, arrastrado a un diálogo como el que se establece con un interlocutor vivo, o más aún, un interlocutor invisible, Dios, un santo, o un «difunto querido». Y aún más la cuestión es saber cómo esta representación de la patria, cuando se lleva hasta una personificación tomada en serio, es compatible... para los cristianos con su culto a Dios, la Virgen y los santos, y para los agnósticos con su racionalismo. ¡Extenso problema!

No se pretende resolverlo sino solamente recordar que Charles de Gaulle es uno de los que han llevado muy lejos la fe en la existencia de la patria, de una patria bastante «real» en su mente como para ser obedecida y venerada, bastante sensiblemente percibida —y percibida como mujer— como para ser objeto de un particular matiz de afección.

Este sentimiento fue tan antiguo y fuerte que le llevó a Charles de adolescente a hacer un texto todavía no destinado (y con razón) a algún efecto de elocuencia pública. Tenía 18 años y soñaba con morir en combate, estamos en 1908:

> […] Querría que fuera, para morir sin lamento,
> una tarde en la que viera la Gloria en mi cabecera
> mostrarme la Patria en fiesta,
> una tarde en la que pudiera, agotado por el esfuerzo,
> sentir pasar, con el estremecimiento de la Muerte,
> Su beso ardiente sobre mi cabeza.[3]

El recurso a la imagen de Francia, con la elocuente exaltación que un intenso sentimiento personal suscita con facilidad, será constantemente empleado. La patria, siempre femenina, es tan pronto madre, diosa, por no decir reina, o «dama» del castillo.

(El 14 de julio de 1941, discurso en Londres):

> Otros vendrán a reunirse con nosotros, estoy seguro. Ahora, escucho a Francia responderme. En el fondo del abismo, ella se revela, marcha y gravita una pendiente. ¡Ah! Madre, tal como somos, estamos aquí para servirte.[4]
>
> ¡Qué dignidad deberá a Alsacia y a Lorena la patria mañana triunfante! ¡Con que lágrimas de alegría y amor Francia reencontrará a sus dos heroicos hijos, sus dos hijos martirizados! (3 de abril de 1943).[5]
>
> [La población, en el Líbano] veía en la Francia libre algo audaz, asombroso y caballeresco que parecía responderles a lo que era, para ellos, la persona ideal de la Francia (1943).[6]

---

3 Poema firmado como Charles de Lugale al igual que otros ensayos de juventud. Charles de Gaulle, *Lettres, notes et carnets. Vol. I,* 1905-1918, París, Plon, 1980. Edición póstuma publicada por el almirante Philippe de Gaulle, p. 44.

4 Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre, tome 1. L'appel,* París, Plon, 1954. Aquí citamos según la edición de bolsillo, p. 326.

5 Charles de Gaulle, *Lettres, notes et carnets, 1969-1970 avec compléments 1908-1968,* París, Plon, 1988, p. 375.

6 Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre, tome 1, op. cit.*, p. 220.

(En Argel, discurso):

> A Francia, exclamo, a Nuestra Señora Francia, no tenemos más que decirle una sola cosa, solo nos importa servirla.[7]

(En el mismo periodo):

> Francia no es la princesa dormida que el genio de la liberación vendrá dulcemente a despertar. Francia es una cautiva torturada que, bajo los golpes, en su calabozo, ha medido de una vez por todas las causas de sus desgracias como la infamia de sus tiranos.[8]
>
> La metáfora maternal, ya utilizada para las provincias perdidas y para los soldados de la Francia libre, se extiende incluso con emoción hasta los combatientes de la guerra civil:
>
> Una vez más, en el drama nacional, la sangre francesa correrá de los dos lados. La Patria vio a los mejores de los suyos morir defendiéndola. Con honor, con amor, ella les mece en su desconsuelo. ¡Desgraciadamente! Algunos de sus hijos caerán en el campo contrario. Ella aprueba su castigo, pero llora silenciosamente a sus hijos muertos. He aquí que el tiempo ha hecho su trabajo. Un día las lágrimas se enjugarán, estos furores extinguidos, las tumbas borradas. ¡Pero quedará Francia![9]

Francia, en última instancia, puede ser también imaginada combatiendo contra ella misma, Juana de Arco proporcionó el ejemplo de ello; así en esta fórmula de 1945 sobre la nación

> desposeída de sus medios de guerra y que necesitaba hacer reaparecer, bajo la armadura, la espada en la mano.[10]

Pero la metáfora la más constante con esta de la madre es aquella de la soberana:

> Durante mi viaje precedente (a los Estados Unidos) la veía todavía como una cautiva enigmática. Se la tenía presente como una gran aliada, herida pero victoriosa, y que necesitamos.[11]
>
> Francia, pues, patria, madre-patria, diosa, soberana: siempre femenina.

---

7 Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre, tome 2, op. cit.*, p. 152.
8 *Ibid.*, p. 154.
9 Charles de Gaule, *Mémoires de guerre, tome 3, op. cit.*, p. 48.
10 *Ibid.*, p. 156.
11 *Ibid.*, p. 245.

El origen de Francia

La «antigua galantería francesa» impedía en otro tiempo que se tratara de la edad de las damas. En efecto Francia, siendo una diosa, escapa a este aprieto. ¿no decimos, desde hace siglos «Francia eterna»? Pero esta sublimación cuya constancia acabamos de mostrar y cuya eficacia en el discurso gaullista podemos sospechar no impedía que el General, como historiador, supiera que no obstante la historia de Francia no se remontaba a la edad de las cavernas, ni siquiera a aquella de los poemas homéricos. También tuvo que enumerar los siglos. Con este otro ramillete de citas, abandonaremos el registro de las motivaciones íntimas y los impulsos retórico-místicos por aquel de la reflexión.

Encontramos bajo su pluma algunos textos contradictorios.

(En Argel, el 14 de julio de 1943):[12]

> ¡Francia! ¡Ah! ¡Francia! Hace 1500 años que la Patria está viva en sus dolores y en sus glorias.

(Y en Argel otra vez, el 3 de noviembre de 1943):

> [Nosotros venceremos] porque veinte siglos pueden atestiguar que siempre se tiene razón cuando se tiene fe en Francia.[13]

Quince siglos o veinte siglos, la diferencia no es pequeña. Pero no resulta demasiado audaz suponer que los «quince siglos» remiten a Clovis, auténtico fundador de la dinastía merovingia, «primera raza», y los «veinte siglos» a Vercingétorix, jefe y símbolo de la primera reacción (¿nacional?) contra un invasor extranjero.

Cuando Charles de Gaulle era joven, esto era casi una querella política. La derecha, heredera de una vieja tradición monárquica y católica, sostenía que Francia comenzaba con Clovis (primer jefe franco establecido en París, primer rey convertido al catolicismo), mientras que la ascendencia gala, evidentemente más popular y laica, fue avalada audazmente por Napoleón III y convertida en casi oficial por la República. A lo largo de su

---

12 Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre, tome 2, op. cit.*, p. 154.
13 *Ibid.*, p. 189.

obra, sus enseñanzas y escritos, De Gaulle se mostró capaz de referirse a los dos sistemas, no porque hubiera oscilado entre ellos, por duda o por oportunismo, sino para proponer su combinación.

Incitado a explicarse sobre estas diferencias cronológicas por su ministro Alain Peyrefitte durante una intimas conversaciones que este último legó a los historiadores, el General respondió sin dudar:

> Veinte siglos, es Vercingétorix: él fue el primer resistente de nuestra raza. Quince siglos, es Clovis, uniendo la Galia romana y el cristianismo, el rey de los Francos verdaderamente creó Francia. Diez siglos, es Hugo Capeto: él instaló la dinastía que extendió aquel *pré carré*[14] a un Hexágono.[15]

Resulta superfluo insistir en la importancia de la realidad que nacería así, en dos tiempos, con Clovis y Hugo Capeto: el espíritu de la monarquía con uno, el dinamismo de la monarquía con el otro, en suma el Estado, sin el cual Francia no existiría. Curiosamente, el General no parecía conceder demasiada importancia a Carlos el Calvo ni al tratado de Verdún (843), de que no obstante data la primera definición clara de la *Francia occidentalis,* definitivamente distinta de la Germania.[16] Pero la importancia concedida por De Gaulle al Estado, auténtico órgano motor de Francia, no le hace no obstante olvidar lo que ha precedido nuestras dinastías de bastantes siglos, los galos, ancestros de nuestro pueblo. La mención a Vercingétorix, «primer resistente», no es la única. Desde *La France et son armée,* fresco de historia militar y nacional publicado en 1938, había admitido que «la llama de la conciencia nacional» estaba «ya viva en los tiempos de los galos».[17]

---

14 ['Prado cuadrado', nombre con el que se conocía la doble línea de ciudades fortificadas que protegía las fronteras francesas contra los Países Bajos españoles durante el siglo XVII].

15 *De Gaulle en son siècle. Actes du Colloque de l'Institut Charles de Gaulle (1990). Tome 1,* París, Plon, 1991, p. 110.

16 Es cierto que esto la hacía también distinta de la Lotaringia (Lorena, Borgoña, Provenza, etc.) que Francia legada a los Capetos iba a tener que conquistar para constituir la definitiva Francia.

17 Charles de Gaulle, *La France et son armée,* París, Plon, 1938, p. 25. Al comienzo de la misma obra, llega incluso a remontar la historia todavía más atrás puesto que «nuestros padres entraron en la historia con la espada de Brennus» (p. 9). Los galos que tomaron Roma dos siglos antes de Cristo eran pues «nuestros padres» antes incluso de establecerse como sedentarios en nuestro suelo.

Saber hasta qué punto los galos eran, según el término consagrado, «nuestros ancestros» era hasta hace poco tiempo un problema muy controvertido. Ancestros biológicos es poco probable: los galos eran grandes, rubios, de piel clara y ojos azules, y este tipo no es mayoritario en Francia.[18] Ancestros culturales, quizá. Después de todo, incluso una oligarquía, al ser dominante, pudo haber legado a los pueblos sometidos modos de acción y una especie de psicología. El hecho es que los historiadores más serios[19] repetían, cuando Charles de Gaulle era joven, que los rasgos más impactantes del carácter galo tal como César los había descrito se encontraban en nuestro carácter nacional. Esto no era necesariamente adulador, por lo demás, lo veremos.

De Gaulle, pues, creía en los galos. Incluso llegó a utilizar *galo* por *francés* cuando quería evocar de manera algo solemne a la nación. Así en 1944: Europa se hará cuando se asocien, para el equilibrio y la paz, «eslavos, germanos, galos y latinos» (entendamos *grosso modo* rusos, alemanes franceses e italianos).[20] Mejor aún, aclamado sobre el Rin, en Maguncia en octubre de 1945, llegará incluso a escribir: «Parece que después de siglos desembocando en inmensas pruebas el alma de los ancestros galos y francos revive entre los que están aquí».[21] Tan orgulloso de representar a los «galos», el General cede aquí pues a los alemanes el viejo nombre de los «francos», al menos el tiempo de un discurso.

No obstante, se ha dicho que ser galo no es siempre un motivo de orgullo. César veía una «debilidad gala» en la variabilidad, «la inestabilidad nerviosa de nuestro pueblo, o al menos de nuestros ancestros», señalaba De Gaulle en sus cuadernos de lectura de 1921.[22] Como sabemos, pasará su vida denunciando esta debilidad bajo su forma de pasión política, con lo que acarrea de emociones, confusión, divisiones y, finalmente (*horresco referens*,[23] por supuesto), de luchas de partidos. Desde los galos a la Cuarta

18 Observación de sentido común hecha en la *Histoire de France* de Lavisse por Gustave Bloch en 1903, en el mismo momento en el que Camille Julian, en una obra monumental que rápidamente se hizo famosa, acercaba Francia a la Galia.

19 Incluido Gustave Bloch, citado más arriba.

20 Y sus hermanos pequeños respectivos: checos, austríacos, belgas... Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre, tome 3, op. cit.*, p. 58.

21 *Ibid.*, p. 256.

22 Charles de Gaulle, *Lettres, notes et carnets. 1919-1940, op. cit.*, p. 108. (Se refiere al año 1921).

23 [Expresión latina de la *Eneida* de Virgilio, 'me estremezco al contarlo'].

República pasando por Étienne Marcel, la Liga y la Convención, corría así un hilo conductor de dramática y finalmente funesta política interior. Y quizá De Gaulle no habría estado tan atento a los orígenes galos de nuestra «raza» si no fuera porque necesitaba dar a nuestro hándicap nacional, con su mito de origen, un nombre familiar y simbólico a la vez.

Dialéctica de nuestra historia

Esta larga historia de Francia es tan dramática como se pueda desear. Es una larga alternancia de catástrofes y recuperaciones. El General sostenía con tal fuerza esta idea que figura en el primer capítulo de las *Mémoires de guerre,* justo antes de la evocación de su infancia impregnada de historia:

> Tengo, instintivamente, la impresión de que la Providencia ha creado [Francia] para éxitos consumados o desgracias ejemplares. Cuando no obstante la mediocridad marca sus hechos y gestas, tengo la sensación de una absurda anomalía, imputable a las faltas de los franceses, no al genio de la patria. Pero también el lado positivo de mi espíritu me convence de que Francia solo es realmente ella misma en la primera fila; que solas, las vastas empresas son susceptibles de compensar los fermentos de la dispersión que su pueblo lleva en sí mismo; que nuestro país, tal como es, entre otros, tal como son, debe, so pena de riesgo mortal, apuntar alto y mantenerse derecho. En resumen, a mi juicio, Francia no puede ser Francia sin grandeza.[24]

Este tipo de reflexión —así como constatación— no carece de precedentes. Por no remontarnos más atrás, Guizot, al redactar en 1855 el prefacio a la reedición de su *Histoire de la Civilisation,* escribía que había experimentado, en sus lecciones,

> el severo y profundo placer de asistir al desarrollo laborioso, pero potente, de mi patria, y de verla crecer y brillar a través de los obstáculos, los esfuerzos y los dolores. Le costó caro convertirse en Francia [...] Nación llena de fuerza, inteligente y vital que se deja llevar, se extravía, lo reconoce, cambia bruscamente de camino, o bien se detiene inmóvil, fatigada en apariencia y hastiada de buscar en vano, pero no se resigna nunca a la impotencia y se distrae de sus sueños políticos por otros trabajos y glorias, a la espera de que retome su camino a su gran objetivo.[25]

---

24 Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre, tome 1, op. cit.*, p. 1.

25 François Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe et en France depuis la chute de l'Empire romaine,* prefacio a la edición de 1885, que citamos según Camille Jullian, *Extraits des historiens français du XIXe siècle,* París, Hachette, 1922, pp. 151-153.

Más recientemente todavía, y en una obra todavía más famosa, el desolado Renan de 1871 había escrito en *La Réforme intellectuelle et morale* que Francia acababa de sufrir un desastre adecuado a su destino:

> Existe una justicia para ella; no le es lícito rendirse, descuidar su vocación: es evidente que la Providencia la ama porque la castiga. Un país que ha desempeñado un papel de primer orden no tiene el derecho de reducirse al materialismo burgués que no pide más que disfrutar tranquilamente de sus riquezas adquiridas. No es mediocre quien quiere...[26]

De Gaulle conocía probablemente estos textos, incluso muy probablemente el segundo. Más original, en él, la idea de que Francia se compone de un Estado y un pueblo, y que esta dualidad esencial da la clave de la dualidad dramática de las fases del destino nacional. En la página de las *Mémoires* citada más arriba, ya encontrábamos a «los franceses», que cometieron «faltas», y el «genio de la patria», que periódicamente las repara. Encontramos al pueblo que «lleva en sí mismo los fermentos de la dispersión» —¿cómo no reconocer en él la herencia gala, pendenciera desde hace veinte siglos?— y, enfrente del pueblo, o más bien por encima, para obligarlos y para moldearlo en una nación, el Estado. En uno de sus frecuentes ataques de melancolía, tendente a veces a la desesperanza, el General evocó un día esta pareja diferenciada de valores en una antítesis lapidaria: «La izquierda me había abandonado al día siguiente de la Liberación porque estaba en contra del Estado. La derecha me abandonó a continuación porque estaba en contra del pueblo».[27]

El pueblo es lo que es, «galo» o «francés» (los franceses, en plural), portador de sus inclinaciones a veces enojosas, pero existe al menos en permanencia. El Estado, desgraciadamente, es más intermitente. Difícilmente podríamos encontrar un texto más explícito del pensamiento del General que esta carta privada, fechada en 1956:

> Estamos «hechos» para ser un gran pueblo, incluso cuando renegamos de nosotros mismos. La decepción de muchos franceses respecto a una Francia débil y mediocre les lleva a corromperse (comunistas, Chateaubriant-Brasillach,

---

26 Ernest Renan, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*, París, Calman-Lévy, 1871, p. 1.
27 Carta del 27 de abril de 1953 a su hijo Philippe, Charles de Gaulle, *Lettres, notes et carnets 1951-1958*, *op. cit.*, p. 143.

partidarios de la Europa de los Seis). Es el Estado el que ha hecho Francia, se puede decir a pesar —aunque con— los franceses, dándoles ambiciones y un orgullo común. La ausencia del Estado deshace Francia.[28]

El Estado está hecho para obligar.[29] Por esto no debe ser demasiado abstracto:

Para mí, es necesario que el Estado tenga una cabeza, es decir un jefe, en el que la nación pueda ver, por encima de las fluctuaciones, el hombre a cargo de lo esencial y el gerente de sus destinos.[30]

Este Estado, como República (sobre todo antes de 1958, por supuesto...), pero también en ocasiones como Monarquía, puede no cumplir su tarea si el jefe es débil o si se deja desbordar por los galos, es decir, por las facciones. Pierde pues su «legitimidad». Esta legitimidad, noción fundamental gaullista, aunque este no es el lugar adecuado para discutirlo,[31] es más fácil de mantener en monarquía que en república, pero tanto en uno como en otro régimen, se funda y se reconoce en el criterio del interés nacional. Resulta necesaria una legitimidad, explica un día De Gaulle a Pompidou: existía una antes de 1789. La Tercera República ha estado muy cerca de restablecerla, consagrada como estaba por la victoria de 1918 (pero las divisiones han resurgido, excluyendo a Clemenceau). Yo mismo, general De Gaulle, la restablecí en 1944 (pero poco después las facciones, de nuevo...).[32]

Este mismo esquema, a veces más refinado, le había servido ya para hablar del pasado. Hemos intentado mostrar en otro lado cómo, según De

---

28 Carta del 17 de julio de 1956 a Maurice André-Gillois, *ibid.*, p. 280. En el paréntesis, las tres categorías de malos franceses son los comunistas, reputados partidarios del extranjero, «separatistas» en el lenguaje del General; los colaboradores del enemigo en el periodo 1940-1944, evocados por los nombres de los escritores Alphonse de Chateaubriant y Robert Brasillach; y por último los partidarios demasiado celosos de la Europa supranacional...

29 Conversación del 24 de julio de 1951 relatada por Georges Pompidou en *Pour rétablir une vérité,* París, Flammarion, 1982 (obra póstuma publicada por Claude Pompidou y Jean-François Saglio), p. 134.

30 Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre, tome 3, op. cit.*, p. 280.

31 Nuestra contribución a la discusión en *La République de 1880 à nos jours. Tome 5 de l'Histoire de France,* París, Hachette, 1990, p. 282.

32 Georges Pompidou, *Pour rétablir..., op. cit.*, pp. 61-62.

Gaulle, la Revolución, despreciable, había sido por así decirlo salvada del oprobio por el peligro nacional al que la Convención había tenido el mérito de hacer frente dejando al Clemenceau del momento, Lazare Carnot, organizar la defensa.[33]

Esta teoría de las divisiones recurrentes tiene un aspecto conservador que, evidentemente, distingue radicalmente a De Gaulle de la izquierda: ningún combate interior violento logra su aprobación, ni Étienne Marcel, ni la gran Revolución, ni la lucha de clases. Pero este aspecto conservador de su pensamiento se atenuó por su teoría de la psicología nacional, que relativiza los males de la guerra civil remitiéndola a una inclinación fatal, así como por su teoría de la reacción nacional, que permite volver honorable a la Convención cuando organiza los soldados del año II o al Partido Comunista cuando participa en el buen combate de 1941 a 1945. Cuando hay un peligro extremo, y cuando se encuentra un jefe para llamar a la unión, entonces se abren las grandes perspectivas victoriosas para la patria y redentoras para las propias facciones.

¿La reacción nacional podría producirse espontáneamente y sin la presencia de un jefe legal o improvisado, portador o creador de legitimidad, que dé la señal? No está claro. Pero la respuesta «no» es las más probable. Parece que, para De Gaulle, «el antiguo instinto de la tribu» esté siempre necesitado de un intérprete. ¿No se propuso primero este papel a Paul Reynaud? Es a este último al que escribe, el 25 de junio de 1936 (y Paul Reynaud no era entonces más que un diputado de la oposición al gobierno del Frente Popular):

> Señor ministro, es usted quien deberá hacer, quizá próximamente, el reagrupamiento nacional. No se concentra a un país más que con un sentimiento, aquel del peligro que se corre, y, desde que el mundo es mundo, este sentimiento no ha tenido más que una expresión, la política militar. Antiguo instinto de la tribu que deja de querellarse por ovejas o mujeres cuando oye el rumor del enemigo y, de repente, se pone de acuerdo para preparar las hondas y los chuzos. ¿No le parece que ha llegado el momento de lanzar al primer plano la cuestión de nuestras armas? Hitler no hace otra cosa que reunir Alemania...[34]

33 Maurice Agulhon, «Nouvelles notes sur de Gaulle et la Révolution», en Jean Paul Bertaud *et al., Mélanges Michel Vovelle. Volume de l'Institut d'Histoire de la Révolution Française,* París, Société des Études Robespierristes, 1997, pp. 567-574.

34 Charles de Gaulle, *Lettres, notes et carnets, 1919-1940, op. cit.,* p. 405.

Como sabemos, ocurrirá de diferente manera y es al general De Gaulle al que cuatro años más tarde se le concederá dicho papel.

Entonces, a su llamamiento (destacamos la importancia de la palabra, mitificada: «Llamamiento del 18 de junio», retomado no por azar como título del tomo I de las *Mémoires de guerre*) se produjo el movimiento nacional. Debido al carácter recurrente de este movimiento, producido como consecuencia de estas mismas pasiones fatales, se puede decir en singular, como se habla en singular de la división o la reunión. He aquí una expresión característica; data de 1921, en una conferencia sobre la derrota de Sedán en 1870 (Napoleón III no había sabido ser un buen aglutinador, y Gambetta, parece, llegó demasiado tarde):

> Hubiera sido necesario que Francia se dejara llevar por este irresistible movimiento nacional que la había salvado ya tantas veces en su historia; que todos los franceses hubieran sabido olvidar por un tiempo sus divisiones y sus pasiones y reunir en un haz todas las energías de la patria. Movimiento nacional que ha llevado a la victoria a Felipe Augusto en Bouvines, Juana de Arco en Orleans, Luis XIV y Villars en Denain, la Francia revolucionaria de 1792 a 1795, Joffre en el Marne, Clemenceau y Foch en 1918...[35]

Así, la historia de Francia parece regida por una especie de ley, evolución cíclica en la que la debilidad del Estado permite que emerja a la superficie la vieja pasión pendenciera, la pasión conlleva desastres y finalmente del desastre surge el jefe que rehace la autoridad del Estado, reúne a los pendencieros y hacer resurgir a la nación hasta la cima. Para que este sistema funcione (teóricamente hablando) se necesitan pues jefes... pero quizá también catástrofes.

Los jefes resulta fácil encontrarlos en la monarquía; después de todo, las dinastías sirven para producirlos. No obstante, Charles de Gaulle dejó muy joven de ser realista y no abordó más que de manera vaga, en consecuencia, las eventualidades de la restauración, e incluso de la dictadura. Al menos quiso que la república fuera dotada de un poder ejecutivo bastante fuerte, estable y responsable para tener las ventajas del poder personal de antaño. Sería necesario entonces evocar todos los problemas que desde hace cincuenta años plantean a los comentaristas las relaciones del general

35 *Ibid.*, p. 172.

De Gaulle con la idea de república, la idea de legitimidad, así como con el derecho constitucional. Pero existe sobre ellos una abundante literatura, resumirla aquí no aportaría nada y nos alejaría de nuestro tema.

Es necesario un jefe, pues, regularmente designado, en última instancia autodesignado. Pero también es necesario un drama, o que el marasmo se haya vuelto un drama para que se pueda un día salir del marasmo por una reacción. Es en este sentido que la visión gaullista de la historia nacional es profundamente dramática y profundamente pesimista. Nada es tan revelador, una vez más, como la conversación mantenida por De Gaulle con Georges Pompidou, si este, como todo lleva a pensar, las ha fielmente comprendido y relatado.

(Del 2 de noviembre de 1949):

> No hay nada que hacer... el país se complace en la ignominia... No se puede contar más que con el acontecimiento. Si hay una catástrofe, entonces quizá hubiera una pequeña reacción y quizá podríamos hacer alguna cosa. Pero esto no es seguro.[36]

(Del 11 de julio de 1950):

> El General, anota Pompidou, llega a las 5:30 y lo veo durante cerca de una hora. Número extraordinario de filosofía. Artista de la historia contemplando con amargo deleite el fin de un mundo [la guerra de Corea acababa de estallar (Maurice Agulhon)]

y Pompidou continúa, citando al general esta vez:

> En 1912-1913 se sintió venir la guerra y el país se recuperó. En 1936-1937 no; llegó a Múnich pero, a pesar de todo, se dejó movilizar. Esta vez, está acabado... Francia está acabada. Habré escrito la última página, etc.[37]

(Del 20 de septiembre de 1951):

> Mi impresión —escribe Pompidou—, él no quiere más que el poder. Se contenta con el «gaullismo sin De Gaulle», con su rol de mentor y de Casandra. Se ha convertido en «historiador y espectador». Y como había dicho que debería llegar [al poder, sobrentendido (Maurice Agulhon)] antes de que todo haya ardido, dijo: «Nada arde nunca por completo. Y después se acabó Francia para una o varias generaciones al menos. Esto ha comenzado en el siglo XVIII con la gran industria. No teníamos carbón, pocos metales, nada de petróleo... Y después las invasiones. Es la invasión la que ha cortado la cabeza a Luis XVI,

---

36 Georges Pompidou, *Pour rétablir..., op. cit.*, pp. 120-121.
37 *Ibid.*, pp. 127-128.

> después expulsó a Napoleón, es el rencor de la invasión el que ha producido las revoluciones de 1830 y 1848, es la invasión la que expulsó a Napoleón III y después la Tercera República». Se detiene y yo no oso continuar.[38]

Entendemos la timidez de Georges Pompidou, oyente y, para nosotros, narrador. «Continuar», en efecto, extrapolar esta espantosa serie era reconocer que pronto sería necesaria una «invasión» para acabar con «la Cuarta». O al menos una catástrofe. De hecho, ocurrió finalmente una catástrofe, de donde salió, como esperado, el acontecimiento: la guerra de Argelia, la misma dificultad para ganarla en el campo de batalla o escapar mediante la negociación, el golpe de Estado de Argel del 13 de mayo de 1958, y la fulgurante decisión del General de convertirse en árbitro entre el Argel de los soldados y el París de los políticos para alzarse al poder, hacer cambiar las instituciones y fabricar una Quinta República conforme a sus deseos.[39] Lo que viene a continuación es conocido.

Hemos visto bastante bien, si se ha seguido nuestro razonamiento, cómo Charles de Gaulle ha «visto» funcionar la historia de Francia, cómo esta dialéctica de un pueblo niño y un Estado paternal ha alimentado y fundado su acción política, y cómo esta idea de los combates sangrientos y de su sucesión fatal ha teñido de melancolía toda su personalidad. Todo el mundo tiene en la memoria la famosa primera página de las *Mémoires de guerre* («Toda mi vida me he formado una cierta idea...»). Como gran artista (que también lo era), el General realizó una última página igualmente personal y tierna. «Vieja tierra [la naturaleza], vieja Francia... viejo hombre [él mismo]». A falta de poder citarla por completo, recordemos la parte que nos ha traído aquí.

> Vieja Francia colmada de Historia, herida de guerras y revoluciones, yendo y viniendo sin descanso de la grandeza al declive, pero recuperada de siglo en siglo, por el genio de la renovación...[40]

Sísifo, decíamos hace poco. Pero ¿qué Zeus ha fijado el destino del Sísifo francés? ¿Cuál es este «genio de la renovación» que inspiraría perió-

---

38 *Ibid.*, p. 136.

39 Admitamos con Alain Peyrefitte que el General no ha sido informado del complot que lleva al 13 de mayo, pero que de improviso ha tomado la ocasión que le ofrecía.

40 Charles de Gaulle, *Mémoires de guerre, tome 3, op. cit.*, p. 337.

dicamente la recuperación? En otros términos, ¿quién ha fijado esta misión para la eterna Francia?, ¿qué providencia? En términos más precisos, no se ve ni los vínculos que relacionarían la idea gaullista del destino nacional a la filosofía cristiana a la que ha declarado siempre pertenecer, ni más modestamente por qué procedimientos la providencia o el azar procuraría los acontecimientos que dan ritmo al ciclo francés de la grandeza y el declive. Intuimos que el exterior contribuyó a ello, el extranjero, los pueblos rivales, el vasto mundo. La «política exterior» es la primera en esta historia, y reenvía al destino del universo de los hombres. Pero ¿qué pensaba de esto el general De Gaulle? No vemos que se haya pronunciado a menudo sobre esto.

Por último, y esta vez en prospectiva, ¿en qué se convertirá la historia de Francia en el momento en el que todos los problemas se mundializaban a la vez que se reducía, objetivamente, el peso relativo de este país? ¿Resulta necesario conservar «el rango» resistiendo a la absorción de Francia en Europa, y apoyarse en las fuerzas refractarias al «nuevo orden mundial»? O, por el contrario, asumir francamente la entrada en Europa, y tratar de trasladar las virtudes de Francia a la escala continental de esta patria alargada? Este es el problema de la actualidad. Pero el General murió hace un cuarto de siglo. Su hora ha sido la de 1940. Nadie duda que haya sido, en la crisis de su momento, un digno combatiente además de un intérprete elocuente.

¿HAY QUE TENER MIEDO DE 1989?[1]

¿Hay que tener miedo de 1989, bicentenario y previsible apología de 1789?

¿Puede uno prepararse para esta celebración sin quedar como un devoto del Poder,[2] un criptocomunista o un ingenuo?

Este es, a mi entender, el trasfondo de un debate ya abierto. Por el momento, en este debate el ataque es más vigoroso que la defensa. Desde el lado derecho de la opinión y de la prensa, la Revolución francesa es calificada con el deshonroso apelativo de *genocida*.[3] Análisis más sutiles, puesto que han aparecido en *Le Débat* (con D mayúscula...), sugieren que en la Revolución está el origen de un mal pernicioso que amenaza la dignidad de la historia y la salud liberal de nuestra cultura.[4] Y el Gobierno ya ha tenido que dar marcha atrás abandonando el proyecto de una exposición universal en París para 1989.

¿Puede proponerse aquí una defensa racional de la conmemoración sin pasar por zote, estalinista o portavoz oficioso? Intentémoslo.

---

1 Maurice Agulhon, «¿Hay que tener miedo de 1989?», *Debats,* núm. 25, 1988, pp. 26-32. (Traducción de Enric Sanchis).

2 Yo no soy un devoto, sino un elector y un seguidor (con algunas matizaciones).

3 Desgraciadamente, hasta Pierre Chaunu en sus crónicas históricas del Figaro.

4 *Le Débat,* núm. 26, 1983, artículos de Mona Ozouf y François Furet.

Una situación paradójica

Puede hablarse de paradoja porque lo esencial de la herencia de 1789 es objeto de un verdadero consenso, al menos entre nuestra «clase política» (habría que tomarse tiempo para explicar esta importante restricción).[5] Entre nuestros diputados y senadores, en los estados mayores de los partidos, nadie rechaza los grandes principios y procedimientos esenciales que, instaurados y proclamados en 1789, fundan nuestro sistema de vida público. Desde luego actualmente nuestros hombres políticos están divididos en dos campos que se atacan con vigor. Pero, mientras que hace un siglo o algo menos, en los tiempos de Gambetta y de MacMahon, se distinguía bastante claramente un campo que se reclamaba de 1789 y otro (el de la Tradición y el Orden Moral) que se reclamaba de un sistema de valores antagónico, en la actualidad los dos campos reivindican los *mismos* valores y no discuten sino para saber quién los defiende mejor. La mayoría, la izquierda, considera tan evidente su condición de heredera del patrimonio revolucionario que ni siquiera siente la necesidad de demostrarlo. En cuando a la oposición, desde hace dos años ha decidido blandir la bandera de la «república» contra el «socialismo»; no habla más que de defender las tradiciones liberales y cívicas, y uno de sus laboratorios ideológicos ha llegado incluso a tomar el nombre de Club 89. En virtud de esta lógica habría podido esperarse, en particular del RPR, que se sumase con entusiasmo a la empresa de la celebración de 1789, con libertad para poner el acento exclusivamente en el 89 (y no en el 93), lo cual sería perfectamente concebible. Su negativa actitud no deja de ser algo sorprendente. Es cierto que en el rechazo a la exposición de París por parte del alcalde de la capital había razones técnicas y financieras, y que la prensa de izquierda cometió sin ninguna duda el error de no ver en todo ello más que pretextos. Pero, en fin, razones técnicas y financieras aparte, no se vio demasiado entusiasmo.

Repitámoslo: esto es paradójico. Pues nadie de derechas (no más que de izquierdas) discute que «los hombres nacen y son libres e iguales en

5 No podemos hacerlo aquí. Prácticamente todos los hombres políticos son liberales, vinculados al derecho y al régimen semiparlamentario que hemos escogido. ¿La masa de electores que vota por ellos ha asumido siempre esta cultura cívica? Esto es más dudoso. Aquí habría que hacer intervenir la distinción, a la que me atengo esencialmente como historiador, entre lo que es de la incumbencia de la opinión y lo que es de la incumbencia de las «mentalidades».

derechos»; que la soberanía reside en la Nación; que el Estado debe ser gobernado por el Derecho, que puede prescindirse de monarcas hereditarios; que todos los ciudadanos votan; que la discusión de las opiniones debe ser libre; que no debe existir religión de Estado sino que, por el contrario, el Estado debe ser filosóficamente neutro.

Todo lo más puede observarse —pero esta observación nos pone probablemente en el camino de la solución al problema planteado— que la derecha y la izquierda no han llegado juntas a la adopción de este credo.

Todos los principios que acabo de enunciar, que en la actualidad nos parecen de una necesidad evidente, en Francia han sido impuestos por una lucha de la izquierda contra la resistencia de la derecha; resistencia que ha llegado incluso a definir durante mucho tiempo a la derecha a lo largo del siglo XIX. Fue un tiempo en el que ser de derechas significaba preferir la filosofía política de la tradición católica a la de la Ilustración, la autoridad a la Libertad, la Monarquía a la República, el sufragio restringido al sufragio universal, el Estado confesional y el magisterio religioso al Estado laico y a la pluralidad real de las concepciones del mundo.

Ahora bien, en nuestros dos últimos siglos de vida política existen continuidades, y su reconocimiento es verdaderamente el nexo de unión con los orígenes de nuestra cultura histórica. No se puede discutir en demasía que François Mitterrand y los suyos son el resultado final de una tradición en la que figuran los revolucionarios de 1789, los de 1830, los de 1848 y, finalmente, los fundadores y grandes líderes de la Tercera República, en una época en que la república era cuestionada. Todo demuestra esta continuidad: las referencias, las culturas, las tradiciones de grupos y a veces de familias, y por último las muy destacables estabilidades de las implantaciones electorales regionales. En el otro lado, el mismo sistema complejo de relaciones conduce también claramente desde el pueblo, las sociedades, los medios que apoyaban el conservadurismo clerical y monárquico de hace cien o ciento cincuenta años, hasta quien vota a la derecha en la actualidad.[6] Pero aquí se ha producido una gran diferencia: al haber vencido la república demo-

---

6 Sobre todo en las zonas rurales, elemento relativamente estable y conservador de nuestra sociedad; a menor nivel en las ciudades. Esto es un resumen a muy grandes rasgos de una tradición de análisis histórico que va desde André Siegfried a René Rémond, a quien remitimos para las precisiones y matices que aquí no son necesarios.

crática, al haberse impuesto primero en los hechos y después poco a poco en las mentalidades, los hombres políticos de derechas la han aceptado. Sus elegidos, aun si en un principio entraron en las Cámaras liberales y después republicanas para combatirla, paulatinamente han aceptado sus procedimientos y considerado buena su libertad. El pueblo de derechas también le ha tomado gusto al voto, se ha deshabituado de la monarquía y ha encontrado cómodo disociar el poder del alcalde del poder del cura. La democracia ha entrado en las costumbres y, olvidándose a veces hasta el hecho de que su irrupción fue partidista y combatida, se ha convertido realmente en un bien común del pueblo francés.[7] Los historiadores son hoy por hoy los únicos que saben que la izquierda es liberal y demócrata en una palabra, republicana, de origen y por su propia esencia, mientras que la derecha lo es por conversión y acomodo.

Sin embargo, no puede cuestionarse la sinceridad de esta última.

Puede reconocerse perfectamente a la vez que, en la familia republicana, la izquierda es una especie de hermana mayor y la derecha una hermana pequeña, y desear que exista un mínimo de entendimiento entre las dos hermanas.

Estas últimas palabras, ingenuamente normativas, son palabras de ciudadano.[8] Desde la perspectiva de historiador, yo podría plantear aquí la cuestión de saber en qué medida ayudan estos análisis a comprender las opiniones y, más todavía, las mentalidades y los comportamientos actuales. Sin embargo, esto nos alejaría demasiado de la Revolución francesa, que constituye el objeto central de la presente discusión.

Pero el recuerdo de esta paradoja inicial era sin duda una útil observación previa.

¿Un peligro histórico?

Yo no creo que sea peligroso evocar 1789 con calor. En primer lugar, en razón de lo que nos enseña la historia.

---

7 Aquí corro el riesgo de generalizar las conclusiones de un análisis sobre la «entrada en las costumbres», que expuse por primera vez en «La Statuomanie et l'histoire», *Ethnologie française,* núms. 3-4, 1978.

8 Estas palabras coinciden con la teoría giscardiana del «consenso». A nuestro entender, el antiguo presidente tenía razón al formular esta teoría, y solo se le puede reprochar el haber protegido a ministros y a seguidores que no la tenían demasiado en cuenta.

Si la influencia que ha ejercido la Revolución francesa sobre nuestra vida política hubiera sido funesta para la libertad, después de dos siglos habría habido tiempo de sobra para darse cuenta de ello. Ahora bien, es necesario señalar lo contrario: entre la Revolución y la Libertad existe una correlación positiva.

No hace falta ser un gran experto en historia de Francia para saber que las etapas sucesivas de la libertad y de la democracia, en primer lugar bajo la forma de monarquía constitucional y posteriormente de la República, han sido cumplidas gracias a hombres, equipos y regímenes que se reclamaban de 1789: ante todo la mayor parte de los que hicieron la gran Revolución, después sus epígonos de 1830 y de 1848, y finalmente y sobre todo los de la Tercera República.

En cambio, y esto constituye verdaderamente una prueba *a contrario,* cada vez que la libertad y la democracia han sido excluidas de Francia, o han experimentado retrocesos o amenazas, el poder estaba en manos de los enemigos declarados de los principios de la Revolución: reinado de Napoleón I, de Carlos X, de Napoleón III (al menos durante la fase autoritaria de su reinado),[9] la época del «Orden moral»[10] y, finalmente, la de Vichy.

Sin ninguna duda, es el respeto a 1789 lo que ha conducido a la democracia liberal de que disfrutamos, y su contrario lo que ha producido los efectos opuestos. Ningún análisis de ideología pura puede prevalecer contra la constatación de esta relación de hecho.

Se observará entonces sin duda que el 1789 liberal fue seguido del 1793 dictatorial y terrorista; volveremos a encontrarnos con este argumento bajo distintas formas. ¿La conclusión será que nuestras libertades han sido fundadas sobre todo por los grandes ancestros de tipo girondino, los que querían 1789 sin 1793, y la Revolución sin el jacobinismo? Esto no sería totalmente justo. En efecto, la mayor parte de los grandes hombres de estado republicanos del último siglo aceptaban valorar la Revolución como un «bloque», porque jerarquizaban sus elementos a su manera, que era más o menos la siguiente. Los principios de 1789 y su contenido liberal se con-

9 De 1852 a 1860, periodo durante el cual aceptó gobernar por cuenta del partido del Orden, antes de relajar esta alianza.

10 Bajo la presidencia de MacMahon de 1873 a 1875 y durante el verano de 1877.

sideraban como el legado esencial, y la fase dictatorial como una especie de paréntesis, sin duda necesario para fines defensivos, en parte explicable por el arcaísmo de los tiempos, pero provisional, no esencial y no ejemplar.

¿No ejemplar? En efecto, en la medida en que la civilización progresaba y la contrarrevolución se retiraba, era cada vez menos probable que la República tuviera que volver alguna vez a Robespierre. Desde 1848, los republicanos liberales consideraban por lo tanto evidente que podía fundarse una República muy exigente en materia de libertad y, al mismo tiempo, respetar la memoria del dictador Robespierre como un combatiente de otra época que había luchado en el lado correcto. Y es precisamente (prosigue el razonamiento) porque los jacobinos habían ganado en su momento la batalla defensiva contra la Contrarrevolución por lo que podía asegurarse que no sería necesario volver a jacobinizar nada.

En esta combinación, en términos generales aceptables, de interpretación histórica y juicios de valor se condensa toda la vulgata republicana.

Cuando algunos revolucionarios han perdido el norte hasta el punto de querer erigir 1793 como modelo, poniéndolo por encima de 1789, intentando establecer una dictadura cuando se gozaba de libertad, entonces han sido derrotados. Es un hecho que, más allá del año II, los neojacobinismos no han cuajado en nuestra historia: las insurrecciones con trazas de dictadura popular, los movimientos de tipo blanquista,[11] han sido siempre rechazados, y lo han sido por los mismos liberales (y después por los republicanos).[12]

Verdaderamente, una vez acabada la Revolución, en Francia la Libertad no ha estado más que muy esporádicamente amenazada por la bandera roja. Sí lo ha estado muchas más veces y peligrosamente bajo el signo de la bandera blanca, del águila, del Sagrado Corazón o del bastón de mariscal.

Todo esto está muy bien, se dirá, pero es válido para la historia de ayer.

---

11 Particularmente, las insurrecciones parisinas bajo Luis Felipe y las jornadas de junio de 1848. ¿Es necesario añadir la Comuna de 1871 a esta categoría? Se trata de una cuestión más compleja en la que ahora no podemos detenernos.

12 Es larga la lista de los hombres de orden pertenecientes indudablemente a la izquierda ideológica, desde Casimir Perier a Jules Moch pasando por Cavaignac y Clemenceau. Para el caso de Thiers ver la nota precedente.

Si celebrar 1789 hoy entraña algún peligro, es porque existe el partido comunista, que forma parte del coro de la celebración y que capitalizará su beneficio. Dígase claramente o no, la aspereza del debate actual se debe en gran medida a este problema directamente político. Osemos mirarlo de frente.

¿Un peligro actual?

Es superfluo recordar el lugar —menos exclusivo de lo que se dice pero muy amplio— que ocupa el PC en la historiografía revolucionaria y, en consecuencia, en las diversas instituciones relacionadas con la cercana celebración.

Albert Soboul ha muerto prematuramente, pero ha sido reemplazado en la mayoría de sus funciones por estudiosos de la misma «sensibilidad» (tal es el eufemismo de moda). Así pues, la voz comunista se hará oír.

Llegados a este punto, podría hacer la observación de que la voz comunista se oirá mejor cuanto más sola esté. Que las cosas sean de otra manera solo depende de los demás. Si, como deseamos, se forma un consenso nacional muy amplio para celebrar el advenimiento histórico de la libertad y la democracia francesa, la voz comunista será absorbida en este coro.

En cualquier circunstancia, es decir, en el caso de que la izquierda en el poder acabase siendo la única que hablara de 1789, queda el hecho decisivo de que 1789 es el advenimiento de la modernidad liberal, son los Derechos del hombre. Ahora bien, en la URSS y en su área de influencia los Derechos del hombre son escarnecidos. Esto se ha convertido en una evidencia unánimemente reconocida. No se puede celebrar 1789 y al mismo tiempo defender, aunque sea tímidamente, a los dictadores de Moscú, de Varsovia y de Praga, de Kabul y La Habana... Así pues, una de dos: o en 1989 el PC celebra la gran declaración y —lógicamente— condena a Andropov y los andropoides (con lo cual entonces ya no será censurable); o bien en 1989 celebra los Derechos del hombre y se declara solidario de Andropov y consortes, pero entonces se desacreditará por esta contradicción y su audiencia se resentirá duramente.

Esta es la lógica profunda del cepo integrador, o de la integración trampa, en el que ha encerrado al PC la política de François Mitterrand.

Si en 1989, y con el pretexto del 89, el PC hace sobre todo la apología del 93, y de un 93 susceptible de ser percibido como un modelo generalizable, puede pensarse que no faltarán voces en Francia que sostengan el discurso contrario.

Además, muchos espíritus liberales, a quienes inquieta la cercanía del bicentenario, parecen bastante convencidos de la debilidad y de la escasa nocividad del PCF tal como es en la actualidad. Por lo tanto, su argumentación se sitúa a un nivel teórico más general, el del peligro de un nuevo bolchevismo jacobino que el PCF ha representado durante mucho tiempo pero que, después de todo, podría materializarse perfectamente en otra parte. ¿Por qué no, mañana, en un ala izquierda radicalizada (léase «izquierdalizada») del actual PS, o en cualquier otro lugar imaginable?

¿Un peligro filosófico?

Este es el nivel en que se sitúa preferentemente mi sabio amigo François Furet y el punto esencial en que él y yo estamos en desacuerdo. Una discusión completa exigiría más desarrollos y más técnicas de los que este artículo permite, pero al menos puedo señalar las líneas maestras del desacuerdo tal como yo las concibo.

Lo que se discute es la analogía franco-americana, la teoría de las circunstancias y los orígenes del totalitarismo.

Comencemos por Francia-América. Al respetar la América liberal, la cual respeta su acto fundacional del 4 de julio de 1776, pero sin estar de acuerdo con la izquierda francesa, que conmemora 1789, Furet está lógicamente obligado a encontrar una diferencia esencial entre 1776 y 1789. Por el contrario, desde mi punto de vista, respetuoso al mismo tiempo con América y con nuestra tradición de izquierda, las similitudes entre 1776 y 1789 son indiscutibles. ¿Quién tiene razón?

Furet pone el acento sobre la diferencia metafísica que existiría entre una Revolución impregnada de cristianismo y una Revolución francesa puramente filosófica y por lo tanto deficitaria en trascendencia y, por este motivo, más inclinada a entrar en un proceso de autodeificación.[13] Yo no

13 Este es el principio del artículo de *Le Débat*, núm. 26, 1983.

comparto esta posición y veo más bien matices donde Furet ve una diferencia sustancial. ¿No hay más espiritualismo y deísmo entre los constituyentes de 1789 y más radicalismo filosófico entre los patriotas de 1776 (por ejemplo, Jefferson) de lo que Furet sugiere? Si es necesario algún día volveremos sobre esta cuestión.

Pero ya Raymond Aron, en *L'Opium des intellectueles,*[14] había establecido la diferencia entre una revolución agnóstica y una revolución impregnada de religiosidad. Sencillamente, en su análisis, la revolución buena era la británica, lo que cambia poco las cosas. Los ingleses —argumentaba Aron—[15] hicieron la revolución de la modernidad política liberal durante los siglos XVIII y XIX, de manera progresiva y mucho menos violenta que en Francia. ¿Por qué? Porque durante los siglos XVI y XVII ellos ya habían hecho revoluciones violentas para conquistar la libertad o al menos el comienzo del pluralismo religioso. Por el contrario, en 1789, en Francia todavía no había nada parecido, de manera que los hombres de 1789 tuvieron que luchar para imponer al mismo tiempo la libertad religiosa y la modernización política. De esta fusión de dos batallas (la de la modernidad política contra el *Ancien Régime* y la de la Filosofía contra la Iglesia) debía nacer necesariamente la radicalización de nuestro partido revolucionario o, si se prefiere, el tinte de «guerra de religión» que ha impregnado nuestro debate político.

Este análisis histórico —con tal grado de generalidad y de simplificación— no nos parece rechazable. Nosotros únicamente contestaríamos los juicios de valor implícitos que lo acompañan. ¿Quién tiene la culpa de que en la Francia de 1789 no hubiera libertad religiosa? Siendo positivas (desde la perspectiva de Aron) tanto la libertad religiosa como la libertad política, ¿son culpables los revolucionarios que hubieron de librar la doble batalla?, ¿no habría que atribuir más bien la responsabilidad de la radicalización al sistema religioso-monárquico que en Francia se rezagó e hizo inevitable la fusión de las dos batallas? «No es este el lugar —escribe Aron— de averiguar por qué la Revolución experimentó un giro catastrófico».[16] En efecto, no era ese el objeto de su libro de 1955, que trataba de las ideas del siglo XX. Pero la cuestión es esencial para el debate de 1989.

---

14 París, Calmann-Lévy, 1955.
15 *Ibid.*, p. 17
16 *Ibid.*, p. 19.

El contraste franco-inglés de estas páginas de Aron es absolutamente comparable con el contraste franco-americano que evoca Furet.

En el fondo, de lo que se trata es de explicar la diferencia entre el curso prudentemente legalista y constitucional en que se ha mantenido la historia americana[17] (incluso de manera más nítida que la historia británica) y la vía violenta rápidamente asumida por la Revolución francesa. Para ello Furet necesita la diferencia metafísica inicial. Yo no, porque la historia concreta me parece suficientemente explicativa. En efecto, creo que la cordura de la Revolución americana se debe sobre todo a la ausencia... de contrarrevolución. Su enemigo era el rey de Inglaterra y sus soldados; una vez vencidos, los contrarrevolucionarios fueron expulsados a Inglaterra o bien se instalaron en Canadá. En la joven República la vida política se organizó rápidamente en torno a hombres y partidos que asumían los principios de 1776.

Es precisamente este consenso lo que evidentemente faltó en Francia, donde «1789» era rechazado por una parte impresionante y quizá mayoritaria de la nación. Francia ha tenido y conservado durante mucho tiempo en su suelo un poderoso partido contrarrevolucionario. A mi entender, es aquí donde reside toda la diferencia, lo cual nos conduce a la teoría de las circunstancias.

Desde hace ciento sesenta años aproximadamente esta teoría es clásica en Francia,[18] pero no por ello nos parece caduca. Decir que la Revolución de 1789 se convirtió en violenta a causa de las poderosas resistencias, peor aún, de las vigorosas ofensivas de reacción con que se encontró, es casi descubrir lo evidente.

Ciñéndonos al primer episodio desde el momento en que el rey reconoce la transformación de los Estados generales en una Asamblea constituyente en la que los defensores del programa de la Ilustración tenían la mayoría, las transformaciones esenciales estaban *virtualmente* conseguidas: monarquía y nación serían compatibles, se redactaría una constitución

---

17 Vista desde arriba, naturalmente. Hubo muchas brutalidades en las costumbres, las relaciones sociales y los conflictos sociales, pero no hubo nada de golpes de Estado ni de revoluciones contra las instituciones. Este es el único problema que aquí se discute.

18 Desde Thiers y Mignet, pero se sabe (gracias particularmente a Y. Knibiehler, *Mignet et l'histoire philosophique...*, París, Flammarion, 1973) que Mignet se había valido de J. Charles Bailleul, autor, en 1820, de un *Examen critique des considérations de Mme. Staël*.

para gobernar el reino, los abusos y los privilegios serían condenados. Esta era la situación a finales de junio de 1789, y esta victoria decisiva había sido lograda de manera pacífica. Llega el 11 de julio, la destitución de Necker y la movilización de la milicia, la amenaza de golpe de Estado real contra la Asamblea. Entonces, para hacer frente a la amenaza surge el 14 de julio, la primera de las jornadas violentas que la Revolución ha tenido que conocer y asumir.

Toda la historia de la Revolución podría reinterpretarse según esta dialéctica, pero con este ejemplo es suficiente.

Furet, cuanto menos, minimiza estas circunstancias porque, a su entender, no dan la explicación más profunda del jacobinismo. Para Furet el jacobinismo es un sistema y una doctrina, no solamente una práctica empírica. Ahora bien, una doctrina nace de otras doctrinas. Si Furet renuncia cómodamente a las «circunstancias», es porque atribuye la mayor importancia a la genealogía de las ideas. Así ha sido sugerido hace poco a propósito del papel de la Revolución —o de su opuesto— en los grandes escritos fundadores. Pero es necesario volver sobre este punto, pues es el problema esencial.

A nuestro entender, el pensamiento de Furet sobre la Revolución francesa parece derivar, como probablemente el de Aron, del libro ya clásico de Jacob Talmon *Les origines de la démocratie totalitaire.*[19] En efecto, este analiza el jacobinismo como un sistema completo de democracia no liberal. Tiene antecedentes en el pensamiento de la Ilustración, particularmente en Rousseau; sus gérmenes pueden descubrirse fácilmente en Sieyès, hombre típico de 1789 y, sin embargo, revolucionario moderado pero que presenta ya signos irritantes (temperamento doctrinario, voluntad de coerción revolucionaria, voluntad de centralización igualitaria, concepto de homogeneidad nacional).[20] Todo esto emerge en la «improvisación jacobina» y, más allá de Termidor, «cristaliza» en el babeufismo. Estas son la tres etapas en torno a las cuales se organiza la obra. Podría seguirse la evolución de toda la tradición neojacobina o posbabeufista durante el siglo XIX, señala Talmon; constatar que languidece en Francia

19 *The Origins of Totalitarian Democraty* (1952), traducción francesa, París, Calmann-Lévy, 1966.

20 *Ibid.*, p. 101.

y que se traslada a Rusia. ¿Por qué estos últimos avatares? Para explicarlo haría falta escribir otro libro.[21]

Este libro, por el que existe un creciente interés en la actualidad,[22] es irrefutable en la genealogía que traza: Rousseau *inspiró* a Robespierre, *el cual inspiró* a Babeuf (y más allá, aunque menos directamente, a Blanqui y a Lenin). Lo único que puede discutirse es la utilización que de él se hace en la actualidad, que va mucho más allá de los límites honestamente reconocidos por el mismo autor.

Pues Talmon no ignoraba que existe un totalitarismo de derechas.[23] Tampoco ignoraba que la filosofía de la Ilustración era la fuente común de la democracia de tipo liberal (y empírico) y de la democracia de tipo totalitario (o mesiánico).[24] Talmon sabía perfectamente —nosotros lo hemos recordado— que es la primera la que ha acabado ganando en Francia, y que la segunda solo ha encontrado en Rusia un terreno favorable para su victoria. Y tampoco ignoraba el papel de las circunstancias —aunque las rechazó como principio explicativo— cuando señalaba, a propósito del radicalismo coercitivo previsto por Sieyès, que este razonaba en función de la resistencia previsible de los privilegiados.[25]

El análisis más interesante es el que opone el empirismo (la «teoría de la prueba y el error»), que estaría ligado al liberalismo, al rigor teórico, que estaría preñado de un nuevo absolutismo.

No es difícil aplicar este análisis a un ejemplo concreto que, por otra parte, Talmon no utiliza. Los hombres de 1789, aunque fueran filósofos, en un principio no habían previsto expulsar a la Iglesia fuera del Estado: su Constitución civil del clero tenía mucho más de empirismo que de radicalismo. Fue solamente tras el estallido del conflicto global entre la Iglesia y la Revolución cuando esta cedió a su lógica pura: separar la Iglesia y el Estado y construir un sistema cultural purgado de toda referencia cristiana

---

21 *Ibid.*, p. 314.

22 Ejemplos tomados al azar: A. Kriegel, alusión en *Le Figaro* de 5 de diciembre de 1983; F. G. Dreyfus (carta al director) en *Le Monde* de 10 de enero de 1984.

23 Talmon, *op. cit.*, p. 17.

24 *Ibid.*, pp. 11-12. Raymond Aron reconoce también la existencia de dos herencias de 1789, la liberal y la otra (*L'Opium…*, *op. cit.*, p. 19).

25 Talmon, *op. cit.*, pp. 97-98.

(el calendario revolucionario y todo lo que siguió). Este sistema fue rechazado por la gran mayoría del pueblo, por lo que no había más alternativa que imponerlo por el Terror (lógica de un absolutismo) o renunciar a él. Como se sabe después del 18 Brumario, con el concordato y la vuelta al calendario gregoriano, prevaleció la renuncia. Se producía, por lo tanto, de nuevo el empirismo de un compromiso cultural entre la nueva Francia y los marcos institucionales espirituales y mentales del Antiguo Régimen.

Así pues, libertad, empirismo, compromiso y, si se quiere, ilogismo. Del mismo modo, por poner brevemente otro ejemplo, la democracia liberal inglesa ha aprendido a acomodarse a la monarquía y a algunas supervivencias aristocráticas; una vez más, ilogismo, empirismo y libertad.

Puede concluirse teóricamente, en el espíritu y según el modelo de Talmon, que en Europa occidental la Libertad ha sido salvada por la resistencia de estructuras y mentalidades.

Por lo tanto, esta constatación final no autoriza a utilizar —como tiende a veces a hacerse hoy en día en Francia en la polémica cotidiana— la imagen fantoche de Lenin y Stalin para desacreditar globalmente a la «izquierda». Como si no fuera una cultura de izquierdas la que finalmente ha vacunado a la sociedad francesa, al menos hasta hoy, contra la tentación de la «democracia totalitaria».[26]

En otras palabras, el modelo Talmon nos parece más susceptible de ser utilizado correctamente en una polémica de tipo socialdemócrata dirigida contra el neojacobinismo que en una polémica de derecha contra izquierda.

Pero estos debates también podrían tener otra conclusión: marcar los límites de una historia de las ideas puras y la necesidad de una historia más global de las fuerzas históricas. Todo lo que se ha pensado, pero también todo lo que ha pasado.

Desde este punto de vista nos parece que la teoría de las circunstancias es mucho más que una especie de argumento de abogado implorando la

---

26 He propuesto esta teoría en un artículo de *L'Histoire* en el que mostraba las fuertes analogías existentes entre el anticlericalismo del siglo XIX y de principios del siglo XX y el anticomunismo (en su versión radical y socialista): rechazo del dogma (clerical o marxista), rechazo de la inspiración extranjera (Roma o Moscú), desconfianza respecto al militante disciplinado (*perinde ac cadaver*, el jesuita o el estaliniano), desconfianza libertaria y «gauloise» frente al estilo puritano («de cura» en uno y otro caso).

indulgencia para la acusada Revolución, inculpada de terrorismo. Las circunstancias, en definitiva, son la Historia misma. La Historia, *todos* cuyos elementos han contribuido a hacer el Estado y la Sociedad más o menos tolerables que nosotros conocemos; *todos* los elementos, lo que incluye las resistencias católicas tanto como los entusiasmos jacobinos, pero... incluye *de manera preferente* el aliento globalmente liberador de 1789.

En resumidas cuentas, ¿existe una doctrina jacobina peligrosa por su carácter protototalitario? Sin duda. Pero la historia de los peligros doctrinales no comienza con el *Contrato social.* Mucho antes de Rousseau, mucho antes de Lutero, mucho antes de Jesucristo si se quiere, la cultura universal ha comportado siempre doctrinas que se querían absolutas y que, en este sentido, eran virtualmente peligrosas. Pues un peligro doctrinal no es nunca más que virtual. Se actualiza cuando se conjuga con las fastidiosas disposiciones características de este o aquel grupo de líderes, con cierto estado de las mentalidades colectivas, con cierta coyuntura económica o política, etc.

Siempre hay gérmenes de totalitarismo en el aire, pero la enfermedad puede manifestarse o no manifestarse, y esto depende de circunstancias globales sobre las cuales se puede actuar a todos los niveles. Ahora bien, uno de esos niveles es sin duda el doctrinal. Siempre es posible, sobre todo después de Voltaire, contrarrestar una doctrina absolutista con una doctrina liberal. No es ni mucho menos suficiente, pero es un ingrediente necesario de la libertad.

Concretemos. En la Francia de la década de 1980, desacreditar la evocación de 1789 porque se corre el riesgo de que el jacobinismo la capitalice un poco es un mal cálculo para la Libertad. En efecto, ¿de dónde si no de los mismos principios de 1789 podría venir la pedagogía de la Libertad? El absolutismo es trimilenario y multiforme, pero el liberalismo es más joven y más raro...

¿De qué conviene tener miedo?

Seamos más precisos todavía. Teniendo en cuenta que los principales conmemoradores, aun cuando no sean totalitarios, están lo suficientemente imbuidos de la teoría de las circunstancias como para hacer de un Robespierre un héroe positivo, ¿encierra algún peligro celebrar 1789?

En pura lógica, existe una parte de riesgo que podría esquematizarse en el silogismo siguiente: Robespierre es un personaje simpático; ahora bien, Robespierre fue un dictador, *ergo* un dictador puede ser un personaje simpático... Este era el núcleo temible del *Catéchisme révolutionnaire* que, entre los historiadores recientes, ha denunciado justamente Furet,[27] pero que se encontraba ya claramente en Mathiez. El Mathiez comunistizante de la década de 1920 que aceptaba la analogía entre la dictadura del año II y la de los bolcheviques valorando las dos como buenas.[28]

En la actualidad, el riesgo es ciertamente menor. Y lo es desde el momento en que los bolcheviques han perdido su poder de atracción romántico de los primeros años; igualmente, desde el momento en que los «bolcheviques» franceses han renunciado explícitamente a programar la dictadura del proletariado;[29] y sobre todo desde el momento en que la robespierrelatría, que hasta ahora ha sido siempre un elemento cultural muy minoritario, tiene muy pocas posibilidades de ganarse Francia entera en el tiempo que queda para 1989. La minoría que venera al Incorruptible constituye sin ninguna duda un peligro menor para la Libertad que el que representa otra fuerza nacional, desgraciadamente mayoritaria, incólume y prácticamente sin atacar: la que hace de Napoleón un héroe, lo cual predispone a la indulgencia para con cualquier eventual poder fuerte.

Dicho brevemente, la actual moda político-intelectual que ve la libertad más amenazada «por la izquierda» que «por la derecha» no me ha convencido todavía.

La peor amenaza viene quizá... de otra parte.

Pues hay amenazas, riesgos, inquietud; y si quisiera llevar el desafío hasta el final, yo diría que mi temor por los años venideros no es que se hable de 1789, sino que no se hable bastante.

---

27 «Le Catéchisme révolutionnaire», *Annales ESC,* 1971, reproducido en *Penser la Révolution française,* París, Gallimard, 1978.

28 Los escritos de Mathiez en la revista procomunista *Clarté* en 1922 (números 9, 10 y 11, sobre los escritos de Taine, y números 14 y 16 sobre el Terror) han sido recientemente reexaminados en la tesis de Bernard Chambaz, *Clarté 1921-1925, éléments pour un étude de la conscience sociale des intellectuels français,* ms., París I, 1983.

29 Quizá no sinceramente, se dirá. Pero, si existe un doble lenguaje, el día en que ello se haga evidente el partido será abandonado por los miembros que creyeron en la opción definitiva por una vía democrática.

Pues en Francia la filosofía de los Derechos del hombre y del ciudadano no se encuentra verdaderamente amenazada ni por la izquierda que combate a la derecha ni por la derecha que combate a la izquierda. Apenas está amenazada por un leninismo cuya fuerza de atracción intelectual (si no su poder real) está en declive. Pero lo está mucho más por el esplendor mundial de los totalitarismos religiosos (particularmente el islámico, por supuesto) que disfrutan entre nosotros de indulgencias sorprendentes porque se presentan amparados por la seducción de palabras mágicas tales como tercer mundo y Revolución. De forma todavía más insidiosa, la filosofía de los Derechos del hombre, universalista por esencia, se encuentra amenazada por el prestigio del culturalismo de los «derechos a la diferencia». En París se ha condenado recientemente con relativa indulgencia a un súbdito extranjero que se había librado a una auténtica y cruel mutilación de una niña porque esa era su «tradición cultural».[30] Quizá habría que reflexionar sobre la compatibilidad entre el Derecho (absoluto e ilimitado) de las culturas y los Derechos del hombre. Teniendo en cuenta que muchas de las culturas existentes vulneran los Derechos del hombre, ¿en qué se convierten estos si se reconoce el derecho a la existencia de todas las culturas en todos sus aspectos? ¿La pretensión de los Derechos del hombre a ser el fundamento de una ética universal (lo que, dicho sea de paso, es la esencia misma de la ONU y de todo lo que de ella deriva) está siempre justificada, tal como nosotros pensamos? ¿O hay que admitir —como a veces se nos sugiere— que los principios de 1776 y 1789 no son más que una especie de folclore de los pueblos blancos ribereños del Atlántico Norte, y que ese folclore no tiene más valor moral que las barbaries profundamente arraigadas en otras latitudes?

A nuestro entender, aquí aparecen problemas cuya discusión tiene más urgencia teórica *e incluso práctica* que nuestros problemas de historia nacional. Esta es la pedagogía que nos gustaría ver instaurada en la perspectiva de 1789.

Así pues, yo concluiré haciendo votos para que la celebración de 1789 sea una gran empresa nacional, pero reducida a lo esencial, precisamente en la esperanza de que sea objeto del mayor consenso. Este consenso, que

---

30 Prensa parisina del 15-16 de enero de 1984.

no existía hace cien años, existe hoy en día *en los hechos* alrededor de nuestro Estado de derecho; no se ve por qué habría que negarse a celebrar los *principios* que lo han fundado.

Desde esta perspectiva, ¿qué bicentenario querríamos? Un bicentenario que ayudara a los estudios de historia pero dejando naturalmente libres los debates de los historiadores. Nada de «catecismos», nada de discursos oficiales sobre cada punto de la historia.[31]

Un bicentenario que se limitara a recordar 1789 y a honrarlo como punto de partida o (si se prefiere) etapa fundamental de la modernidad liberal, y como tiempo de proclamación de los Derechos del hombre y del ciudadano.

Un bicentenario cuyo punto de mira no estaría dirigido contra el alcalde de París sino contra los *mullahs* de Teherán. Por razones de rapidez y comodidad, aquí estoy poniendo ejemplos simbólicos, pero mi intención es general.

Un bicentenario que sea la ocasión de lanzar o de relanzar las dos grandes pedagogías que necesita nuestra nación: la del orgullo y la del civismo. ¿Orgullo? Francia tiene derecho a estar orgullosa en tanto que país de 1789 y miembro eminente de la comunidad de países liberales, y lo necesita frente a las lejanas amenazas de presión y de dislocación interna. ¿Civismo? Para que la sociedad política e incluso la sociedad civil se mantengan vivas, ¿no es necesario reinculcar la idea —típicamente del «89»— de que la obediencia a las leyes es un acto de hombre libre y no un prejuicio reaccionario?

No es este el lugar para desarrollar todas las implicaciones que requeriría este último punto, pero no obstante hay que mencionarlo pues tiene su importancia.

El acontecimiento de 1789 ha sido tan importante que su conmemoración no debería ser ocultada ni cuestionada, pero tampoco debería ser sectaria ni mezquina.

---

31 Recordemos que las aporías y las ridiculeces de los discursos oficiales han sido brillantemente estudiadas a partir del ejemplo de 1889 por Mona Ozouf en el número 26 de *Le Débat* de 1983.

CONFLICTOS Y CONTRADICCIONES EN LA FRANCIA DE HOY[1]

La asamblea que me ha honrado llamándome al Colegio de Francia ha querido restablecer entre sus enseñanzas, después de tres años de interrupción, un espacio para la historia contemporánea.

No era esta una de las tradiciones más antiguas ni características de la casa. La primera cátedra de historia reciente (en oposición a la de Antigüedad clásica) se remonta a 1769, y los cursos de sus sucesivos titulares apenas se acercaron a los tiempos más candentes y cercanos. Estuvo Michelet, pero al examinarlo nos damos cuenta de que, en la lista de titulares de la vieja cátedra de Historia General, fue más excepcional que prototípico.

Más recientemente, también estuvieron Émile Levasseur, Georges Renard, François Simiand, André Siegfried y algunos otros que nuestros maestros de la Sorbona incluían en sus bibliografías de hace cuarenta años. No obstante, estos eruditos fueron incorporados a las clasificaciones y genealogías de cátedras que el propio Colegio favorecía en el rango de las «ciencias filosóficas, económicas y políticas» —las que hoy llamaríamos ciencias sociales y humanas—, lo que significa (podría demostrarlo en detalle para cada uno de ellos) que se inclinaban primero hacia un problema del presente y secundariamente hacia sus raíces en el pasado próximo.

---

1 Maurice Agulhon, *Leçon inaugurale faite le 11 avril 1986, Collège de France, Chaire d'histoire de la France contemporaine,* París, Collège de France, 1986.

Desde entonces, como se sabe, el extenso terreno de lo económico y lo social se ha reconocido como indiscutiblemente histórico, y se han eliminado las prevenciones contra el estudio histórico del siglo todavía en curso.

De ello se ha derivado la identificación de inmensos campos de enseñanza e investigación que en la actualidad son asumidos por universidades, CNRS y otros centros, mientras que el Colegio de Francia se contenta con albergar las empresas más singulares, innovadoras e incluso experimentales.

Tal era en último lugar el estatus de la cátedra de vuestro último «contemporaneísta», el profesor Louis Chevalier, encargado del «análisis de las estructuras sociales de París y de la región parisina».

Este famoso erudito no necesita elogios. *Clases trabajadoras, clases peligrosas,* el título de su libro más conocido, es una concatenación de palabras, una fórmula intuitiva que produjo un giro en la literatura histórica e incluso algo más. En primer lugar, lo menciono porque es típico de un movimiento, sobre el que volveré, de desplazamiento de la historia social hacia el terreno de lo mental; Louis Chevalier, a pesar de su marcada indiferencia ante las filiaciones y etiquetas, ha continuado de forma clara y evidente el estudio de las estructuras sociales parisinas con el de los comportamientos y psicologías, historia que no era extraña al espíritu historiográfico de la época.

También conviene retener otro aspecto de la obra: su objeto es París. Magnífica oportunidad para preguntarse lo que puede ser la historia de un ente geográfico y administrativo. O bien se toma París como el cómodo marco en cuyo interior se analiza tal o cual aspecto del fenómeno urbano, la circulación, la criminalidad, los grandes almacenes, la especulación hipotecaria o lo que sea, en cuyo caso la curiosidad histórica, e incluso el verdadero objeto histórico, se centra en la circulación, la criminalidad, etc., y se estudia en París como se podría hacer en Nueva York, Roma, Marsella o Ruan. O bien, por el contrario, París es París en su singularidad y personalidad, y lo que se busca, ante todo, es comprender sus características propias, lo que lleva necesariamente a pasar de las originalidades más evidentes y tangibles a las más evanescentes y subjetivas. Tal era la inclinación de la historia parisina de Louis Chevalier. Ella me sirve para acercar, *mutatis mutandis,* las consideraciones sobre Francia que deben formar la primera y principal parte de mi exposición.

La Francia contemporánea (de la Revolución a nuestros días) es un objeto muy vasto, y si se desea introducir su historia reciente en el sentido *extensivo* que definía según el ejemplo de París, no es una cátedra sino diez o doce las que habría establecer. Si se ha optado por reclutar a un francotirador más que a toda una escuadra, es porque se ha querido fomentar otra definición de la historia de Francia, una definición en cierto modo *comprensiva,* a la vez más personal y discutida, la de la existencia de la Nación como entidad moral. No importa si la intención ha sido implícita o explícita. A decir verdad, la acepto porque me conviene. Pero también la creo conveniente por razones más objetivas: es una interrogación sobre los tiempos actuales, en los que la situación moral del país es crítica.

Sería fácil multiplicar las pruebas de que la conciencia nacional de nuestro país atraviesa una crisis. Aquí tenemos dos. Hace algunos meses, un ministro valiente, al darse cuenta de que a los niños de las escuelas no se les enseñaba a cantar el himno nacional, quiso restablecer este aprendizaje elemental. ¡Con qué clamor se recibió su iniciativa, hasta desde su propio campo! Hace unos diez años, un presidente de la República osó decir, con no menos valor, que habría que reconocer entre los franceses un cierto «consenso»: ¡qué sarcasmos!, ¡qué burlas!... ¡Aún se ríen! Y no porque el consenso (en torno a los principios y las instituciones de la democracia liberal) no exista. Existe: las facciones políticas radicales que lo recusan como valor son muy minoritarias, y las grandes fuerzas moderadas de derecha y de izquierda se consideran muy republicanas. Lo curioso es que, al menos en la «clase política», los republicanos de cada bando rechazan admitir que el otro sea republicano y se empeñan en demostrar que ellos son los únicos que lo hacen bien. La unanimidad, o al menos un amplio consenso, causa un poco de vergüenza; se desea el conflicto. Aquello que los más brillantes de nuestros colegas, amigos y un poco psiquiatras americanos llamaron un día «la guerra franco-francesa» se lamenta aquí con la boca pequeña, pero se cultiva con tenacidad.

Incluso Francia, a juzgar por el florecimiento de las historias generales que se le han consagrado, es objeto del inquietante aflujo de curiosidad que se abate sobra las anheladas cosas viejas. Desde hace varios años las historias de Francia se multiplican, obras colectivas o bien obras personales de historiadores que, al final de su carrera, quieren escribir su ensayo sobre Francia en forma de último mensaje. Lo que aún resulta más instructivo:

atentos a este llamamiento del público, los editores vuelven a poner en el mercado libros sobre la formación o la naturaleza de la unidad de Francia (Auguste Longnon, Marie-Madeleine Martin, Charles Seignobos, Pierre Gaxotte...) que antes eran muy difíciles de encontrar. Todo esto ocurre como si la nación, al igual que la agricultura familiar, el artesanado o el ferrocarril de vía estrecha, formara parte —por retomar el exitoso título de Peter Laslett— del «mundo que hemos perdido».

Hace algunos meses, por último, han aparecido dos obras colectivas gemelas pero antagónicas: *Identidad francesa* e *Identidad de Francia* (no confundir con la de Fernand Braudel, de la que hablaré más tarde). Se dirá que son controversias y discursos preelectorales. Es verdad, pero el hecho de que el debate sobre la identidad nacional y su destino se haya percibido como uno de los puntos clave de la campaña electoral puede interpretarse como un signo de los tiempos. Más precisamente, el periodo de la historia de Francia conocido como contemporáneo, es decir el siglo XIX y los tres cuartos ya vividos del siglo XX, está enmarcado por dos crisis mayores, crisis reales coronadas, en segundo grado, por riñas intelectuales: la Revolución francesa es el punto de partida y la crisis de identidad presente el punto de llegada provisional.

Se me permitirá que diga unas palabras sobre ambas.

Dichos debates son tan actuales como profundos y apasionados. Precisemos previamente este punto. No quiero decir que antes no hubiera inquietud sobre la existencia o, más bien, la solidez y unidad de la nación, sino que tal inquietud se orientaba principalmente hacia peligros externos y, a finales del siglo anterior, hacia Alemania, convertida en potencia dominante de Europa tras la victoria de 1870-1871. En 1892 la vieja cátedra de Historia del Colegio de Francia se transformó en otra de «Geografía histórica de Francia», atribuida a Auguste Longnon. De hecho, desde hacía tres años Longnon venía impartiendo una serie de cursos sobre el tema. El primero de ellos, en cierto modo anticipada lección inaugural, pronunciada el 4 de diciembre de 1889 con el título de «De la formación de la unidad francesa», trataba casi exclusivamente de historia política, diplomática y militar; los problemas de la unidad cultural y la unidad moral del país figuraban en ella de manera casi alusiva o por omisión. La conclusión final era gloriosamente militante y, con un claro llamamiento a la revancha, afirmaba que el Tratado de Fráncfort no tenía nada de definitivo.

Apenas a cien años de distancia, lo que data esta lección no es solo su tono, sino su propio objeto. La «unidad» que entonces se sometía a examen era la del suelo, pero la unidad de la conciencia nacional se daba por descontado. Para nosotros, en la actualidad, sucede al revés: la unidad territorial ha dejado de ser un problema porque estamos satisfechos con las fronteras de 1918, confirmadas en 1945, y porque la guerra franco-alemana parece realmente imposible. Por el contrario, la unidad de la conciencia nacional, que Longnon creía por encima de toda sospecha, se ha elevado al rango de problema mayor. Se duda incluso de su legitimidad. Diría, en otros términos, que el tema permanente de la «fabricación de Francia» ha cambiado de sentido. En 1889 se entendía por ella la construcción del territorio por los Capeto, y esta construcción no se cuestionaba. Hoy se entendería, más bien, como la inculcación de la conciencia nacional por profesores y militares, y esta fabricación no está bien vista: para los hombres de nuestro tiempo, todo lo que es pedagogía o propaganda resulta sospechoso, y entendemos a la perfección por qué.

Hay que puntualizar que en la misma época de Auguste Longnon el problema nacional había sido abordado por Ernest Renan con otro enfoque. Me refiero a la célebre conferencia «¿Qué es una nación?», impartida en la Sorbona en 1882. No era su cometido, ciertamente, porque allí enseñaba lengua hebraica, caldeo y siríaco. Pero los genios que se sienten también ciudadanos responsables salen a veces del círculo de sus estudios particulares. Así, Fernand Braudel, que poseía aquí la cátedra de Historia de la Civilización Moderna y la trató como la concebía, es decir, manejando los siglos, las fuerzas profundas y los continentes, cambió un día de óptica y centró su atención en el Hexágono para escribir una obra *(La identidad de Francia)* que le parecía necesaria y que nos acaba de llegar, por desgracia, póstumamente.

La comparación entre estos dos hombres no es ilegítima incluso en lo que se refiere al fondo: el mismo amor por Francia, la misma conciencia de su diversidad, llevada a veces hasta el genio de la división, la misma idea del rol creador que tiene la historia para la identidad nacional y la misma convicción de que, más allá de una historia vivida, ha sido y es necesaria una voluntad de unificación y de vida común.

Esto, por lo demás, no resuelve todos los problemas. ¿Cómo conciliar las complicadas lecciones de la historia objetiva con la enseñanza normativa y selectiva de una historia cívico-nacional? Desgraciadamente, nunca

conoceremos por completo la solución propuesta por Braudel, porque su muerte nos ha privado de los últimos volúmenes en los que iba a explicar los periodos más cercanos. En cuanto a Renan, de quien sí tenemos la conferencia completa, acabada y pensada, me atrevería a afirmar que no llega a superar del todo la contradicción propuesta. La teoría del pasado común, que hemos retenido fundamentalmente, y la teoría de los olvidos necesarios, que llena las primeras páginas, no se concilian fácilmente.

Pero este no es el lugar para comentar a Renan, o quizá sí lo sería si dispusiéramos de tiempo.

Provisionalmente, recordaremos que no se puede contar demasiado con el conocimiento histórico en bruto para fundar el sentimiento nacional: hace falta reducir la parte del pasado que será considerada como ejemplar a unos pocos momentos históricos que contengan más valores humanos, y realizarlo con la condición de abordar dichos momentos de la manera más general.

Además, es necesario que haya consenso filosófico y moral sobre los valores que determinarían la elección. Es aquí donde puede plantearse alguna duda e inquietud, a juzgar por las crisis cuyo examen anunciaba hace un momento y que ahora me dispongo a considerar.

En primer lugar, la Revolución francesa.

El hecho de que sea discutida podría explicarse por su complejidad y por los nuevos estudios a que dará lugar el próximo bicentenario. Pero el hecho de que el bicentenario como celebración se propusiera en 1981 por el Gobierno provocó, como sabemos, un rechazo frontal e inmediato. Parece que 1989 no será en absoluto para Francia lo que fue 1976 para los Estados Unidos. Es un viejo problema. Porque la hostilidad presente de una parte importante de la opinión pública contra el recuerdo de la Revolución francesa nos trae a la memoria una vieja, constante y larga tradición de hostilidad. Lo sabíamos. Lo único que no habría imaginado hace unos años es que este odio pudiera alcanzar tal grado de virulencia en las plumas universitarias. Con respecto a la Revolución francesa, diría en pocas palabras que el odio o el miedo me parecen científicamente menos fundados que el respeto reflexivo y comprensivo.

La Revolución francesa no ha creado la nacionalidad francesa, pero tampoco la ha demolido. No ha inventado la ruptura de Francia en dos.

No ha decidido cortar su historia en dos periodos, de los que uno sería un pasado cargado de oprobio y otro un presente (1789 y su continuación) digno solo de admiración. La voluntad de iniciar una era nueva (año I de la Libertad) no significaba la voluntad de hacer *tabula rasa.* Ninguna consideración sobre el radicalismo innovador del pensamiento ilustrado podría prevalecer contra este hecho: la mayoría ilustrada de la Asamblea nacional salida de los Estados Generales de 1789 aceptó al principio con entusiasmo conservar a Luis XVI como cabeza del Estado y al catolicismo como religión oficial. La sustitución del título de rey de Francia por el de rey de los franceses podía incluso leerse como la vuelta a una pasado lejano. El rey solo tenía que aceptar unas innovaciones que aún no habían alcanzado las proporciones que iban a tener en el año II. El hecho de que no aceptase es un factor decisivo, aunque insuficientemente analizado. Porque si ya no se ignora nada de las ideologías radicales, y quizá potencialmente tiránicas, de Rousseau y su émulos, se suele olvidar que la cabeza de Luis XVI no estaba, al fin y al cabo, vacía de ideología. Rechazó el cambio en nombre de sus ideas. Y fueron aquellas ideas las que iban a resultar decisivas.

De la elección del rey en junio y julio de 1789 deriva todo. Evidentemente, esta elección viene de lejos. Si había dos Francias ideológicas en 1789 es porque había dos desde la Ilustración, o desde el Renacimiento, o desde..., pero aquí estoy saliendo del terreno de mi competencia.

1789 no es, pues, el punto de partida de nuestro cisma ideológico. Más bien diríamos que lo es *de las formas políticas violentas* que este cisma ha revestido o suscitado. Aquí, en la búsqueda de responsabilidad que funda los juicios de valor, la elección del rey también me parece decisiva: el combate entablado junto con la contrarrevolución (¿cómo se puede si no interpretar, en el temprano 11 de julio de 1789, la destitución de Necker y la llamada de tropas a París?) contra una revolución todavía pacífica, está en los orígenes del encadenamiento de las violencias. La guerra y el Terror me parecen menos programados en un hiperracionalismo inherente a la ideología jacobina que el resultado del gran rechazo que los grupos dominantes de entonces opusieron al Porvenir y la Libertad.

Pero, diremos, ¿el fanatismo?, ¿la barbarie?, ¿las obsesiones paranoicas de los clubes del año II, el arrebato frenético del Tribunal revolucionario, la barbarie de las «columnas infernales» en la Vendée?, ¿no se podía ganar

la guerra sin todo esto? Y, si se respondemos que sí (como yo lo hago), ¿de dónde viene esta crueldad redundante?

Señoras y señores, a pesar de las apariencias y quizá de vuestros temores, no me he alejado de mi propósito, que era justificar un proyecto científico. Porque la cuestión que acabo de plantear, después de tantas otras, remite a los niveles de explicación histórica. El asesino sanguinario de estos terribles años ¿era el hombre ideologizado o era el hombre de su tiempo?, ¿el hombre con un ideal que acababa de serle inculcado o el hombre popular del París de 1790, frustrado, brutal, de costumbres rudas y psicología simple? En otros términos, la barbarie ¿proviene de la historia de las ideas o de la historia de las mentalidades colectivas? Podríamos contestar que de las dos (siempre resulta cómodo dar esta respuesta conciliadora y aceptable), pero sobre todo de la segunda.

Aquí se presenta una objeción: la barbarie hitleriana apareció en pleno siglo XX y se dio en un pueblo moderno y altamente educado. Por tanto, no puede interpretarse básicamente en términos de supervivencia. Existe ideología en el nacionalsocialismo, lo admito. Pero se me concederá que esta ideología no era la de Voltaire, Rousseau o Condorcet. Mi propuesta de explicación en dos etapas es, creo, de aplicación universal —evidentemente, me falta tiempo esta tarde para explicarlo—. Aquí solo esbozaré su aplicación a *nuestra* revolución.

Volveré a la historia de las mentalidades colectivas dentro de poco y de una forma más sistemática. Simplemente, señalo aquí que desde hace mucho tiempo esta es un recurso para los historiadores republicanos que quieren conciliar el respeto global de 1789 y 1793 con una conveniente distancia respecto a aquellos bebedores de sangre. Después de todo, había en *Las masacres de Septiembre* de Pierre Caron, en *El gran miedo* de Georges Lefebvre, e incluso en *Los sans culottes parisinos del Año II* de Albert Soboul, algo de anticipación de lo que se comenzaba a llamar en su tiempo la historia de las mentalidades. Y el análisis de una psicología bárbara o estúpida (por arcaica) *aunque* revolucionaria no era otra cosa que la escapatoria gracias a la que el hombre de izquierdas mantenía su buena conciencia. Era un poco eso, pero también era un avance científico. Y, recíprocamente, osemos decirlo, los temas de las polémicas actuales que tienen como objetivo desacreditar el ideal de la democracia moderna porque había sido compartido por los Fouquier-Tinville y los Carrier constituyen más bien una regresión.

Por lo demás —esto es lo más decisivo en mi opinión—, se puede juzgar el árbol por sus frutos, y la Revolución por los regímenes que hasta nuestros días se han reclamado sus herederos. En el problema de la unidad nacional, es Luis XVIII quien hacía de 1814 «el año 19 de su reinado», como si la República y el Imperio no hubieran ocurrido, y es Luis Felipe el que, al contrario, abría en Versalles un museo «a todas las glorias de Francia». En cuanto a la Tercera República, a pesar de que siempre ha opuesto un periodo anterior a 1789 malo e indigno a otro posterior a 1789 idealizado, no ha dejado de buscar los antecedentes de sus mejores logros en los grandes reyes, ministros y patriotas, de Felipe Augusto a Enrique IV, de Sully a Richelieu, de Juana de Arco a La Tour d'Auvergne, hasta el punto de que podríamos decir que merece menos el reproche de haber sido excluyente que el de haber sido recuperadora.

En el problema de la humanización de la sociedad y del Estado, deberíamos convenir, me parece, que es la Revolución de 1789 la que puso en circulación el tema fundamental de los «Derechos del Hombre», del que no hay un político que no se reclame heredero en la actualidad. Deberíamos reconocer también que es durante los regímenes oficialmente inspirados por 1789 (monarquía de Julio, Tercera República) cuando tuvieron lugar los principales avances liberales en nuestras instituciones y leyes, mientras que la libertad siempre ha sido puesta, al menos, en peligro cuando los Gobiernos hacían profesión de detestar 1789. Por último, no deberíamos olvidar que la corriente política dominante entre 1981 y 1986 es a la vez la que exalta la Revolución y la que abole la pena de muerte, mientras que el campo que todavía tiene partidarios de la guillotina es aquel en el que la Revolución suscita más odios. La relación actual entre la Revolución y la sangre no es, pues, la que una falsa evidencia sugiere y la mala fe repite.

En la actualidad la Revolución es más que un gran recuerdo: es el símbolo de un gran sistema de pensamiento. ¿Por qué no habría que extraer de él todas sus consecuencias?

Esta última cuestión se vincula directamente con la segunda de las crisis nacionales, cuyo examen anunciaba hace un momento.

Y aquí mis interrogaciones se dirigirán —sin que haya buscado en ningún caso una simetría— al otro sector de la opinión pública.

Francia está inquieta. Su poder económico se reduce en comparación con el crecimiento que experimentan países de mayor tamaño y más dinámicos o fecundos. Su consistencia incluso plantea problemas. Antiguamente —lo hemos recordado— este temor afectaba a la solidez de las fronteras, especialmente en la parte del Rin y de los Países Bajos. Ayer aparecía estrechamente ligado al ascenso de los regionalismos, de los que dos o tres parecían inclinarse al separatismo. Hoy, como es sabido, se polariza en torno a la inmigración masiva de poblaciones venidas de lejos. ¿Puede aportar la historia una voz razonable en este debate sentimental?

Es cierto que, como recuerda Renan, una nación no existe apenas si se reduce a una colectividad contingente de quienes viven en el interior de un mismo circuito de fronteras y son administrados por un mismo Estado. Es necesario un mínimo de unidad, objetiva y subjetiva, de naturaleza más profunda. ¿Cuál es la nuestra? Francia ha sido siempre pluriétnica, al menos desde la protohistoria. También pluricultural, sea cual sea el sentido, limitado y clásico, o bien amplio y nuevo, que se dé a la palabra *cultura.* Toda sociedad compleja es pluricultural: desde que tenemos burgueses y proletarios, montañeses y marinos, francófonos y occitanófonos, letrados y analfabetos, etc., tenemos culturas. El único pluralismo que se discute y que, por suerte, se puede discutir con alguna precisión es el que se refiere a las religiones. Francia no tiene que convertirse en pluriconfesional porque ya lo es. Lo es más precisamente desde que la Revolución francesa legitimó la existencia de minorías protestantes y judías. Las tres grandes religiones permiten a los optimistas decir, como un generoso padre de familia, «donde comen tres, comen cuatro»...

Menos optimista que este imaginario paternal, la historia debe añadir que, a lo largo del siglo XIX, nuestra pluralidad triconfesional ha sido vivida con una tensión e inquietud que solo la victoria de los principios laicos ha permitido poco a poco eliminar. Católicos, protestantes y judíos (además de los librepensadores, ni que decir tiene) viven en paz y en fraternidad en la Francia del siglo XX *en la medida en que* la inmensa mayoría de los fieles de cada Iglesia se ha comprometido con las reglas liberales y republicanas de separación de los dominios político y religioso, y de sumisión de todos a una ley común, cuyo origen no puede ser otro que la razón común. La unidad moral de Francia es, entre otras cosas, la pluriconfesionalidad más la laicidad. No hay razón para que esto cambie (¡sería peligroso que lo

hiciera!) con la llegada de una cuarta religión. Quienes objetan que esta religión es una cultura total al mismo tiempo que una religión y que, por consiguiente, no es laicizable (concluyendo unos que hay que expulsar a los musulmanes y diciendo otros que hay que recibirlos en bloque, incluso como comunidad cerrada) me parece que se equivocan: los especialistas de historia religiosa (yo no lo soy) demuestran que todas las religiones, incluido el islam, son tan susceptibles de una interpretación y vivencia rigorista y fundamentalista como de una apertura al mundo, la historia y la alteridad; quienes estudian el XIX francés (de lo que sí soy especialista) saben perfectamente que la elección de la apertura, más que del fundamentalismo, depende para muchos del ambiente de voluntad nacional hacia la Libertad. Este impulso ha sido incluso lo esencial de nuestra historia desde hace dos siglos. Después de todo, la vida en democracia liberal y laica que la gran mayoría de los católicos en la actualidad aceptan (y por la que tantos de ellos se batieron entre 1940 y 1944) hace cien años no era aceptada por la gran mayoría de sus antepasados. Llegaron a ella. Y, al adherirse poco a poco a los principios de 1789, contribuyeron al mismo tiempo a constituir la comunidad nacional en la única forma en que es concebible en la mundo contemporáneo, la forma pluralista *y laica.*

Es en 1789, año decisivo de la Revolución francesa, forma francesa de la exigencia liberal universal, cuando se produjo nuestro «crisol».

¡Puede permanecer! Es el único posible, y lo necesitamos.

En este punto debo detenerme, o más bien bifurcarme, para responder a las preguntas que mis propósitos necesariamente suscitan. ¿Cómo hablar de todo esto sin ser político? y ¿cómo hacerlo diciendo algo nuevo? En otros términos, ¿cuál será mi deontología? y ¿cuál será mi aproximación científica? Seré breve sobre la primera (la política). Por el contrario, me extenderé algo más en la segunda (la historia de las mentalidades colectivas).

En primer lugar, la deontología. Aquellos que pudieron temer, al elegirme hace un año, o bien al escucharme hoy, que habían introducido un lobo (de la política) en el redil (de la ciencia pura) deben tranquilizarse en cuanto a mis intenciones. No me dedicaré a reinventar un partido republicano radical, no escribiré editoriales, no seré consejero del príncipe; no intentaré siquiera ascender a la cátedra de Michelet, lo que dispensará a

mis alumnos de pelearse con los agentes de policía, como hicieron en ocasiones los suyos...

No obstante, hay que destacar que en este aspecto declaraciones así nunca son suficientes y que nunca se es totalmente dueño de la situación. La historia está llena de la política de ayer y la política de hoy irá en la historia de mañana. También la reflexión histórica y política sobre Francia se hallan muy próximas y muy vinculadas; el público siempre las confunde con facilidad. A este riesgo de confusión escapan la mayor parte de las enseñanzas impartidas e investigaciones llevadas a cabo en el Colegio de Francia. Especialistas de una ciencia rara, de la que el ciudadano ordinario no conoce nada e incluso ignora su existencia, quienes se encargan de estas enseñanzas e investigaciones no corren el riesgo de ser contradichos; o —cuando lo son— es por alguno de sus pares, casi siempre tan distinguido y discreto como ellos mismos. El especialista de la política francesa (y de la historia contemporánea en general) trabaja, por el contrario, en un aspecto en el que el ciudadano ordinario tiene ciertas nociones, ideas y prejuicios. El contenido de nuestros libros puede a veces llegarles. El especialista gana (si es una ganancia) ser un poco más conocido que los sabios tradicionales, pero también corre el riesgo de ser interpelado por cualquiera. Es el riesgo de la profesión. Para una comunidad científica como esta, sería, pues, muy grande la tentación de desconfiar de la historia contemporánea, por cuya culpa el blanco armiño de la ciencia podría sufrir las peores consecuencias. Pero el rechazo habría sido, creo, una solución demasiado fácil y os agradezco haber rechazado este rechazo. Por lo demás, otras ciencias, como la sociología o la etnología, están en contacto con el tumultuoso presente. La sociología... que un doloroso ejemplo nos muestra en este momento que puede ser una vocación tan peligrosa como la diplomacia o el periodismo. Así pues, sociología y etnología. Es necesario que la historia vaya al menos conceptualmente a su encuentro. Y quizá también tenga el deber del erudito de disputar el terreno de la opinión tanto a los empíricos como a los profetas. Las dificultades son grandes y numerosas las posibilidades de meter la pata. Sabéis que lo he advertido.

Mi uso de la política será (más bien ya es) un uso bastante clásico en historia: pedir prestado al presente la percepción o formulación de un problema, y ver si este problema puede relanzar bajo una forma inédita y fecunda la reflexión sobre el pasado. ¿Qué puedo utilizar del análisis de esta disputa ideológica?

La palabra clave me parece que es *contradicción,* contradicción en los dos campos y en los dos problemas evocados. Quienes manifiestan su adhesión al recuerdo de 1789 o de 1793 son a menudo los mismos que, aparentemente por temor a ofender al tercer mundo, exaltan «el derecho a la diferencia», se reclaman de la filosofía de los derechos del hombre y preconizan, a veces apelando a la igualdad de las culturas, una concepción que, al legitimar todas las culturas, acaba aceptando las culturas antihumanistas. Así, el humanismo del que continúan sintiéndose orgullosos como de un mensaje universal se encuentra relativizado hasta convertirse en el fruto original, singular e inexportable de la cultura europea. ¡Vaya contradicción!

En el campo opuesto, cuando por antitercermundismo se acepta la necesidad de un derecho universal y la superioridad de las normas éticas y políticas del liberalismo, solemos encontrar a quienes condenan el recuerdo de la gran Revolución, que, no obstante, ha incorporado este sistema de valores a la identidad nacional. Pretenden seguir siendo franceses e integrar a los que llegan a Francia sin querer honrar una de las fuentes esenciales de lo francés de hoy en día. ¡Nueva contradicción!

La contradicción es adonde quería llegar. Porque la contradicción es uno de los signos de las amalgamas de pensamiento no completamente racionales, al no ser enteramente conscientes. Si esto es así, debemos situarnos en el terreno teórico de la historia de las mentalidades colectivas, *en tanto que es distinto del de la historia de las ideas.*

En sí misma, la historia de las mentalidades colectivas ya no necesita ser defendida. Sobre todo en esta casa, que es la de Lucien Febvre y la de Georges Duby, É. Le Roy Ladurie, Jean Delumeau o Paul Veyne. De modo que seré breve al hablar de lo conseguido y me centraré en especial en sus eventuales prolongaciones.

La idea de que los hechos mentales (el contenido de nuestros conocimientos, representaciones, sentimientos, todo lo que es intelectual y todo lo que es psicológico) están sujetos a la evolución histórica y, por tanto, tienen fecha y pueden ser objeto de anacronismos es muy anterior a la formulación explícita de las «mentalidades colectivas». En un célebre texto que generaciones enteras han estudiado, la introducción a los *Extractos de los historiadores franceses del siglo XIX* (1899), Camille Jullian se burlaba del abate Velly, histo-

riador del siglo XVIII, por haber evocado al rey franco Chilperico en términos demasiado halagüeños. Para Jullian, era convertir a un rudo merovingio en un contemporáneo de Mauricio de Sajonia o de la marquesa de Pompadour. Anacronismo psicológico tan grave como el anacronismo técnico hacerle portar un mosquete o una pistola en lugar de su lanza y su hacha. Aunque no se funda más que en una evidencia negativa, lo esencial aparece ya en esta crítica. Para Jullian, el mérito de historiadores románticos como Augustin Thierry fue llevar a cabo de forma intuitiva esta corrección. En la generación siguiente, *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges, escrita en 1863, constituyó otra etapa importante en la conquista del terreno espiritual por parte de la historia. Hombre de su tiempo (el Segundo Imperio), Fustel era hostil al ideal republicano que atraía a la juventud de las escuelas por el excesivo crédito que dicho partido, desde Rousseau, concedía a las humanidades. Temístocles y Catón, el pequeño mundo de Plutarco, habrían servido durante mucho tiempo como padrinos de Robespierre o Ledru-Rollin. Pero no, escribía Fustel, la ciudad antigua era un mundo diferente; no se trataba de un mundo de filósofos, sino de un mundo de devoción y superstición: un universo religioso. Siempre me ha llamado la atención la analogía que existe entre el gran libro de Fustel de Coulanges y el de Lucien Febvre, que traemos ahora a colación. Hablo de *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais.* Aquí el punto de partida es un enfado de origen casi político: la izquierda laica y anticlerical de la década de 1920 (en este caso, Abel Lefranc) incorpora en sus filas a Rabelais y se equivoca (como lo hacía el Partido Republicano con Temístocles). Esto no tiene nada que ver, es anacrónico: el XVI (como la ciudad antigua) fue un siglo profundamente religioso. Podemos afirmar (lo digo con infinita prudencia) que la motivación era reaccionaria y la tesis general excesiva. Pero poco importa el punto de partida; lo que cuenta es el punto de llegada. Y el punto de llegada en *El problema de la incredulidad* de Lucien Febvre son los extraordinarios capítulos en los que se expone el primer inventario sistemático del «utillaje mental» de una época (¿de qué palabras se disponía?, ¿de qué estructuras gramaticales?, ¿de qué conceptos?, etc.). Las gentes de otra época estaban alejadas de nosotros: eran diferentes y también lo era el interior de sus cabezas. Formular dicha evidencia supone la fundación de la historia de las mentalidades.

A mediados del siglo XX esta historia encuentra su nombre y sus teóricos, especialmente en los medievalistas, de Francia y otros países. Se advierte también otra diferencia, no la que separa a los hombres de un siglo

de los de otro, sino la que en cada época separa al letrado del hombre simple. Entre el ignorante y el hombre instruido, la diferencia no es de menos a más, o de vacío a lleno. La cabeza del analfabeto no está vacía: está tan llena como la del sabio, pero llena de otras cosas.

No resulta, pues, sorprendente que los primeros historiadores de las épocas más recientes que se han interesado de forma específica por las mentalidades sean los historiadores de los movimientos populares. Algunos lo han hecho desde hace mucho, tratando de las mentalidades *avant la lettre* o antes del reconocimiento de esta etiqueta: son los historiadores de la Revolución francesa, como he dicho en el apartado precedente. Otros, entre los que me encuentro, lo han hecho de una manera más consciente. La principal conclusión generalizable de *La República en la aldea* es que la clásica historia de las ideas, de las opiniones, de las políticas teorizadas y organizadas no explica la totalidad de los comportamientos. Los campesinos republicanos de 1848 o de 1851 no vivían ni actuaban, incluso en Revolución, como Ledru-Rollin o Victor Hugo, a pesar de que compartieran su misma opinión. Eran las mentalidades colectivas las que diferían. Y en sus mentalidades la política moderna era un componente, y no necesariamente el primero, incluso en el combate.

Los políticos siempre han percibido este tipo de cosas, aunque no tuvieran el propósito de analizarlas. En una hermosa carta de Jules Ferry escrita en 1880 en Perpiñán, donde acababa de presidir una gran fiesta republicana, sentimos al mismo tiempo la alegría del éxito y la perplejidad y el distanciamiento ante el entusiasmo folclórico. Estas gentes que hacen en su honor ruidosas rondas son las suyas, políticamente hablando, pero le resultan exóticas.

Por otro lado, la alteridad se ve aquí redoblada; entre Jules Ferry y las masas republicanas de Perpiñán media la distancia que separa al gran burgués cultivado del trabajador manual, y al lorenés y del catalán. Jules Ferry me sirve de pretexto para introducir la alteridad geográfica.

Empleo aquí una gran palabra para designar una vieja evidencia: los «temperamentos» específicos que distinguen los países, las regiones, las naciones o las áreas culturales. André Siegfrid se planteó, como sabéis, el problema de la diferenciación regional de la elección electoral; y después de haber analizado diversas variables objetivas (formas de hábitat, régimen

de la propiedad, poder de la Iglesia, etc.) aceptaba la idea de que no todo se explicaba por ellas y que quedaba un residuo irreductible de determinaciones. Admite, pues, la existencia en las colectividades de un factor más profundo, el temperamento, no extraído de la psicología empírica y común. Se puede intentar ir más lejos y explicar los propios temperamentos, es decir, las psicologías colectivas. Este último término no funciona sin una parte de ilusión antropomórfica: personificar un país o el grupo que lo habita es una ficción. Más allá de la palabra, quizá mal elegida, subsiste una realidad que hay que explicar, la de los caracteres mentales que comparten los miembros de un grupo. ¿Origen biológico común? Tesis racial, más bien dudosa. ¿Influencia experimentada en común de rasgos originales de la naturaleza o del clima? Poco más solida. Finalmente, si se quiere otorgar al determinante un grado de complejidad comparable al que existe en lo determinado, nos situamos en la historia, en las experiencias vividas o las enseñanzas históricas compartidas por los miembros del grupo y cuyos efectos se fueron incorporando, sin darse cuenta, a la cultura de cada uno. Tal es, sin duda, en primer lugar, el caso de los condicionantes religiosos, en los que me gustaría poder centrarme, aunque hoy no tengamos tiempo. La noción de *inconsciente colectivo* (un inconsciente colectivo diferenciado) es mejor que la de *temperamento.* Su análisis es legitimo; lo fundamental es recordar que compete a la historia de las mentalidades, porque se trata de hacer surgir de las acciones los caracteres de los que los individuos no tienen una conciencia clara. Porque —repito— la historia de las mentalidades colectivas me parece que difiere de la de las opiniones, ideas o programas políticos como lo inconsciente de lo consciente.

No obstante, todavía existe un límite posible a la ambición de este tipo de historia. Generalmente, se considera que la historia de las mentalidades colectivas se impone sobre todo cuando el historiador de la actualidad y sus lectores están mentalmente alejados de los actores históricos que estudian: el material típico para el historiador de las mentalidades es el cerebro del «primitivo» de Oceanía, tan caro a los etnólogos, el del ciudadano antiguo de Fustel de Coulanges, el del hombre medieval de Georges Duby, etc., y después, para los tiempos más recientes, el del hombre del pueblo, profundamente inmerso en una cultura diferente. Pero ¿qué ocurre cuando el proletario deja de ser arcaico y, por ende, demasiado distante? ¿Pierde entonces la investigación su pertinencia? Se supone que durante el siglo XX existiría familiaridad, continuidad y transparencia. Nos encontraríamos al mismo nivel de

nuestros personajes y en condiciones de comprenderles sin dificultades. Sin embargo, toda brecha en el tiempo es arbitraria y está destinada a desplazarse. Y además —esto es lo más importante—, ¿por qué un estudio de las mentalidades sería justificable solo si se realiza sobre gentes del pueblo, rurales y marginales? Los burgueses y los intelectuales tienen también condicionantes y un inconsciente, tienen también prejuicios e ilusiones.

Hace un rato, defendiendo la Revolución francesa, me proponía insertar el estudio de la barbarie en la historia de las mentalidades y, para ir más rápido, evocaba al hombre del pueblo parisino. Al escucharme, algunos de vosotros tal vez hayáis objetado *in petto* que el pueblo no es el único que puede ponerse en tela de juicio y que —igual que los rebeldes vendeanos no eran todos campesinos— los terroristas parisinos de las masacres de septiembre no eran todos jóvenes carniceros; había también verdugos letrados. Ser universitario no significa poseer una inteligencia pura, sino algo de inteligencia y muchas otras cosas, una amalgama tan digna de análisis como el bagaje de sensaciones e instintos del más primitivo. Esto es más importante cuando la historia estudia periodos contemporáneos, ya que es más difícil mantener la distinción entre los actores conscientes, que tomarían decisiones y teorizarían con cierta racionalidad, y la fuerza oscura de las masas. En adelante, el espacio entre ambos se completa con todos los niveles intermedios, especialmente el de los semiletrados.

He dicho en muchas ocasiones e incluso he escrito —algunos de vosotros quizá no lo recordéis— que, en el inolvidable personaje del señor Homais, Flaubert no había estigmatizado una filosofía (después de todo, él mismo era tan agnóstico como el farmacéutico de Yonville), ni tampoco había denunciado la imbecilidad (se manifiesta de tantas formas...), sino que nos había mostrado la amalgama específica formada por la ambición intelectual moderna, difundida por el ambiente político liberal, y un sustrato cultural demasiado vasto para integrarla verdaderamente. Homais es el «medio sabio» (posteriormente se llamará, un poco injustamente, el «simplón») que se ha convertido en militante y se cree un apóstol.

Esta intuición genial de Flaubert tendía, en suma, a la descripción de las mentalidades colectivas en un medio burgués y pequeñoburgués de la época en el que la política comenzaba a difundirse por la cultura y las prácticas sociales. Proyecto inconsciente que se podría seguir en su obra entera —quizá lo intente analizar algún día—.

¿Dónde nos encontramos, pues? Justificando que la historia de las mentalidades es la de las *diferencias* mentales: diferencias geográficas, *incluso cuando,* en las épocas más recientes, las clases más educadas y las regiones más próximas, las diferencias son menos evidentes.

La última cuestión, o la última ambición, podría ser la aproximación a otra clase de diferencias, la de los partidos. La idea que existe en la política contemporánea no solo de las opiniones sino también de las disposiciones psicológicas es banal. En primer lugar, evidentemente, en materia de psicología individual, pero dejemos esto por el momento.

Me gustaría hablar, más bien, de las disposiciones psicológicas colectivas que acompañan, o no, tal elección ideológica, la vuelven irresistible si están presentes o precaria si faltan. Hacia el final de la Tercera República se decía, a menudo (no siempre) con una connotación burlesca, que tal personaje tenía «entrañas republicanas». Aunque, como sabemos, la historia de las mentalidades se refiere normalmente a una víscera colocada en un lugar más elevado, poco importa, ya que también la intuimos aquí. Ser «visceralmente» algo es serlo más que intelectualmente: es añadir a la claridad de la elección, racional aunque quizá inestable, determinaciones confusas pero profundas, imperiosas por menos conscientes, lecciones recibidas desde la infancia, vinculadas a tal antepasado, a un cierto entorno, etc. Estas distinciones han sido presentidas hace mucho tiempo. Tomé conciencia de que existen mentalidades, y no solamente ideologías, en las políticas recientes que se consideraban las más avanzadas cuando de estudiante leí el libro del socialista belga Henri De Man titulado en francés *Más allá del marxismo,* y, con más exactitud, en alemán *Psicología del socialismo.* Su descubrimiento consistía en que el socialismo, o más precisamente las masas obreras partidarias del socialismo, tenían una psicología, no solo una doctrina (el marxismo oficial); y que la primera no coincidía necesariamente con la segunda. Era generalizar la conclusión extraída de una experiencia formidable, la entrada en la guerra de 1914, la brusca mutación de un internacionalismo doctrinal en un chovinismo factual; era, citando textualmente, «la revelación cotidiana del carácter instintivo de las pulsiones de las masas, que inoculaban incluso a la clase obrera internacionalista el virus de los odios nacionales». De aquí Henri De Man extraía conclusiones políticas que ahora no nos interesan. Lo que importa son los horizontes que abría. Al mostrar que en las políticas más recientes, más modernas e

incluso más revolucionarias (al menos en sus pretensiones) existía un sustrato de comportamientos arcaizantes que revelaban a veces curiosos resurgimientos, ofrecía un modelo de introducción de la problemática de las «mentalidades» en la historia llamada del movimiento obrero, y en este sentido le tomo prestados ciertos aspectos.

El problema de la entrada en la guerra de 1914 ha sido retomado en fecha reciente por un especialista francés (J.-J. Becker) en un artículo escrito para una compilación en homenaje a Robert Mandrou. Tratando de «Sentimiento nacional e ideología», terminaba concluyendo que la realidad, en el caso de las dobles fidelidades obreras en 1914, había sido esta: «la adhesión a la nación afectó al ámbito de los hechos, mientras que la ideología internacionalista permaneció en el ámbito discursivo».

En lugar de «ámbito discursivo», yo diría, de forma menos rotunda, «ámbito puramente intelectual», y, en lugar de «ámbito de los hechos», hablaría del nivel de condicionantes profundos, duraderos y viscerales, que es competencia de la historia de las mentalidades colectivas.

Lo importante es reconocer esta dualidad de niveles, primer paso para aproximarnos a la explicación de una evidencia mayor: la contradicción. La existencia de *contradicciones lógicas internas* era la conclusión a la que llegaba —si os acordáis— en la evocación pesimista que hacía del debate político contemporáneo sobre Francia. Si existe un nivel infraconsciente en política, las contradicciones se explican, primero, como ya he dicho, por la propia dualidad de estos dos niveles y, en segundo lugar, porque el inconsciente acoge en sí mismo las contradicciones que todo sistema conscientemente elaborado rechaza.

No trataré más el tema, al menos aquí y ahora.

Solamente he querido sugerir que un cierto número de dificultades (por ejemplo, en el debate recurrente sobre la naturaleza de la oposición entre derecha e izquierda) que encuentran la historia y la ciencia política cuando se limitan al análisis de las doctrinas, las ideas, los programas elaborados e incluso los que se aprobarán sucesivamente podrían quizá resolverse más fácilmente si también se analizara este nivel inferior.

Aquí siento la necesidad de precisar que no extraeré de estas consideraciones una ética de justificación de lo irracional. Se puede reconocer la importancia de las fuerzas profundas sin considerarlas buenas, incluso

se puede reconocer que son muy poderosas sin desear por ello que triunfen; se puede seguir siendo racionalista sabiendo que la razón va a contracorriente.

Para concluir, es el momento de plantear una cuestión relacionada con los esquemas intelectuales directores: los medios que deben aplicarse para su estudio.

En este terreno tampoco pretendo descubrir nada. No soy el inventor de la historia de las mentalidades; simplemente, intentaré explicarla y, si es necesario, defenderla porque hay que reconocer que, pese a estar de moda, sigue siendo sospechosa para la gente seria.

¿Por qué la sospecha? En primer lugar, porque la historia de las mentalidades es desde hace algunos años la rúbrica bajo la que se acogen las innovaciones. De ahí, esa sensación de cajón de sastre, que ya se ha denunciado.

Es cierto que, estos últimos años, ha servido a menudo como noble revestimiento o favorecedora etiqueta para todo tipo de especulaciones, evidentemente desiguales.

No puede negarse que la historia de las mentalidades se presta fácilmente a las sospechas de confusión por la incertidumbre de sus propias fuentes, o bien por su desconcertante diversidad.

El historiador de las ideas políticas dispone de textos. El historiador de las mentalidades políticas no podría tenerlos, o al menos no debería contentarse con ellos si lo que busca se halla por debajo del discurso y corre el riesgo de permanecer oculto por la racionalidad incluida en todo discurso. Hay que ir a buscar el rastro de las mentalidades en una lectura, por sospechosa y elaborada que sea, del texto escrito, o en un análisis, igualmente interpretativo, de los comportamientos reales de los hombres, e incluso en los rastros materiales de estos comportamientos. Por poner un ejemplo muy particular, bastante sencillo e incluso trivial, de este último caso: hacer o no hacer grabar las palabras *República francesa* en la fachada de un ayuntamiento de pueblo no tiene un coste tan grande como para revelar la condición económica de la región; a duras penas revela un estado de opinión, dado que ningún movimiento político organizado —que sepa— ha recomendado o desaconsejado dicha práctica. Por consiguiente, sería más bien un rastro de la manera espontánea con que el régimen nacional era percibido en el sector local; aceptar o rechazar la marca era decir cómo se

percibía y recibía la política institucional. Lo político visto del lado de su recepción, este es, en suma, nuestro problema...

Como sabéis, me he ocupado de este tipo de cosas, y continuaré haciéndolo aun a riesgo de decepcionar a quienes creen que es muy grande la distancia entre las consideraciones casi filosóficas que acabo de expresar y los trabajos más terrenales (más piedra a piedra...) a los que me he dedicado desde hace algunos años y de los que hablaré aquí a partir del próximo lunes. Tantas grandes ideas de ambición nacional para acabar contando estatuas de grandes hombres o gorros frigios...

Pero también podemos conservar —como yo hago— la intención y la esperanza de remontar después el descenso y tomar un nuevo impulso desde los trabajos rústicos hasta las interpretaciones generales.

Las interpretaciones generales, las síntesis —escribiré de ello—, están previstas e incluso programadas; pese a ello, llego aquí con trabajos en curso y no es cuestión de que abandone lo que estaba a punto de hacer para volver a comenzar desde cero hacia especulaciones consideradas más nobles.

Además, el trabajo a ras de suelo se puede justificar por sí solo. Francia es un problema, lo he dicho en numerosas ocasiones, y todo el mundo habla o escribe de él. Pero muchos plantean como evidente el carácter, el temperamento e incluso la personificación, y le prescriben un tratamiento, incluso un «psicoanálisis», con fórmulas definitivas, tras consideraciones generales fundadas en algunos recuerdos, ciertas lecturas y muchas pasiones. Se puede pensar que también serían necesarias de vez en cuando nuevas informaciones que enriquecieran los discursos. He hablado del psicoanálisis de Francia. En efecto, nada impide ahora comentar en términos psicológicos, e incluso sexuales (pero ¿cuál es el sexo de una nación?), el hecho tan conocido de que el Estado francés republicano se representa como una mujer; en este nivel de generalidad, el hecho está probado y, por consiguiente, disponible. Creo que hablaríamos mejor de ello y lo comentaríamos de forma más cabal y atinada si dispusiéramos de una *historia completa* de esta invención cultural de la Francia-República-Mujer y del inventario completo de prácticas sociales y expresiones afectivas que se vinculan a ella. Si trabajo en reunir estas informaciones es por la vieja creencia de que el buque del historiador, con las calas abarrotadas y lastrado de mercancías, soporta mejor el mar que el catamarán del ensayista.

ÍNDICE

II. MARIANNE Y LAS SOCIABILIDADES

III. DE 1789 A 1989

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
el 30 de junio 2016



Títulos de Ciencias Sociales

1 Luis Gracia Martín, *El actuar en lugar de otro en Derecho Penal* (1985).
2 Antonio Serrano González, *Michel Foucault: Sujeto, derecho, poder* (1986).
3 Ignacio Peiró Martín y Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía y práctica social en España* (1987).
4 Fernando Pérez Cebrián, *La planificación de la encuesta social* (1987).
5 Yolanda Polo Redondo, *Desarrollo de nuevos productos: aplicaciones a la economía española* (1988).
6 Eloy Fernández Clemente, *Estudios sobre Joaquín Costa* (1988).
7 Gema Martínez de Espronceda Sazatornil, *El canciller de bolsillo. Dollfuss en la prensa de la II República* (1988).
8 José Ignacio Lacasta Zabalza, *Cultura y gramática del Leviatán portugués* (1988).
9 José M.ª Rodanés Vicente, *La Prehistoria. Apuntes sobre concepto y método* (1988).
10 Cástor Díaz Barrado, *El consentimiento como causa de exclusión de la ilicitud del uso de la fuerza, en Derecho Internacional* (1989).
11 Harvey J. Kaye, *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio* (1989).
12 Antonio Beltrán Martínez, *Ensayo sobre el origen y significación del arte prehistórico* (1989).
13 José Luis Moreu Ballonga, *El nuevo régimen jurídico de las aguas subterráneas* (1990).
14 Santiago Míguez González, *La preparación de la transición a la democracia en España* (1990).
15 Jesús Hernández Aristu, *Pedagogía del ser: aspectos antropológicos y emancipatorios de la pedagogía de Paulo Freire* (1990).
16 Alfonso Sánchez Hormigo, *Valentín Andrés Álvarez. (Un economista del 27)* (1991).
17 José Antonio Ferrer Benimeli y Manuel A. de Paz Sánchez, *Masonería y pacifismo en la España contemporánea* (1991).
18 Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal* (1991).
19 Sidney Pollard, *La conquista pacífica. La industrialización de Europa, 1760-1970* (1991).
20 Jesús Lalinde Abadía, *Las culturas represivas de la Humanidad* (1992).
21 Fernando Baras Escolá, *El reformismo político de Jovellanos. (Nobleza y poder en la España del siglo XVIII)* (1993).
22 José Antonio Ferrer Benimeli (coord.), *Masonería y periodismo en la España contemporánea* (1993).
23 John Clanchy y Brigid Ballard, *Cómo se hace un trabajo académico. Guía práctica para estudiantes universitarios,* 2.ª ed. (2000).
24 Eloy Fernández Clemente, *Ulises en el siglo XX. Crisis y modernización en Grecia, 1900-1930* (1995).
25 Enrique Fuentes Quintana, *El modelo de economía abierta y el modelo castizo en el desarrollo económico de la España de los años 90* (1995).
26 Alfred D. Chandler, Jr., *Escala y diversificación. La dinámica del capitalismo industrial,* traducción de Jordi Pascual (1996).

27 Richard M. Goodwin, *Caos y dinámica económica,* traducción y revisión técnica de Julio Sánchez Chóliz, Dulce Saura Bacaicoa y Gloria Jarne Jarne (1997).

28 M.ª Carmen Bayod López, *La modificación de las capitulaciones matrimoniales* (1997).

29 Gregory M. Luebbert, *Liberalismo, fascismo o socialdemocracia. Clases sociales y orígenes políticos de los regímenes de la Europa de entreguerras,* traducción de Álvaro Garrido Moreno (1997).

30 Ángela Cenarro Lagunas, *Cruzados y camisas azules. Los orígenes del franquismo en Aragón, 1936-1945* (1997).

31 Enrique Fuentes Quintana y otros, *La Hacienda en sus ministros. Franquismo y democracia* (1997).

32 Gaspar Mairal Buil, José Ángel Bergua Amores y Esther Puyal Español, *Agua, tierra, riesgo y supervivencia. Un estudio antropológico sobre el impacto socio-cultural derivado de la regulación del río Ésera* (1997).

33 Charles Tilly, Louise Tilly y Richard Tilly, *El siglo rebelde, 1830-1930,* traducción de Porfirio Sanz Camañes (1997).

34 Pedro Rújula, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840* (1998).

35 R. A. C. Parker, *Historia de la segunda guerra mundial,* traducción de Omnivox, S. L. (1998).

36 José Aixalá Pastó, *La peseta y los precios. Un análisis de largo plazo (1868-1995)* (1999).

37 Carlos Gil Andrés, *Echarse a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)* (2000).

38 Francisco Comín y otros, *La Hacienda desde sus ministros. Del 98 a la guerra civil* (2000).

39 Ángela López Jiménez, *Zaragoza ciudad hablada. Memoria colectiva de las mujeres y los hombres* (2001).

40 Juan Carmona, Josep Colomé, Juan Pan-Montojo y James Simpson (eds.), *Viñas, bodegas y mercados. El cambio técnico en la vitivinicultura española, 1850-1936* (2001).

41 Ève Gran-Aymerich, *El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945,* traducción de Inés Sancho-Arroyo (2001).

42 Rafael Vallejo Pousada, *Reforma tributaria y fiscalidad sobre la agricultura y la propiedad en la España liberal, 1845-1900* (2001).

43 Robert S. DuPlessis, *Transiciones al capitalismo en Europa durante la Edad Moderna,* traducción de Isabel Moll (2001).

44 Carlos Usabiaga, *El estado actual de la Macroeconomía. Conversaciones con destacados macroeconomistas,* traducción de Montse Ponz (2002).

45 Carmelo Lisón Tolosana, *Caras de España. (Desde mi ladera)* (2002).

46 Hanneke Willemse, *Pasado compartido. Memorias de anarcosindicalistas de Albalate de Cinca, 1928-1938,* traducción de Francisco Carrasquer (2002).

47 M.ª Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)* (2002).

48 Ana José Bellostas Pérez-Grueso, Carmen Marcuello Servós, Chaime Marcuello Servós y José Mariano Moneva Abadía, *Mimbres de un país. Sociedad civil y sector no lucrativo en Aragón* (2002).

49 Mercedes Yusta Rodrigo, *Guerrilla y resistencia campesina. La resistencia armada contra el franquismo en Aragón (1930-1952)* (2003).
50 Francisco Beltrán Lloris (ed.), *Antiqua Iuniora. En torno al Mediterráneo en la Antigüedad* (2004).
51 Roberto Ceamanos Llorens, *De la historia del movimiento obrero a la historia social.* L'Actualité de l'Histoire *(1951-1960) y* Le Mouvement Social *(1960-2000)* (2004).
52 Carlos Forcadell, Gonzalo Pasamar, Ignacio Peiró, Alberto Sabio y Rafael Valls (eds.), *Usos de la Historia y políticas de la memoria* (2004).
53 Aitor Pérez Ruiz, *La participación en la ayuda oficial al desarrollo de la Unión Europea. Un estudio para Aragón* (2004).
54 Gloria Sanz Lafuente, *En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón (1880-1930)* (2005).
55 Francisco Comín, Pablo Martín Aceña y Rafael Vallejo (eds.), *La Hacienda por sus ministros. La etapa liberal de 1845 a 1899* (2006).
56 Pedro Lains, *Los progresos del atraso. Una nueva historia económica de Portugal, 1842-1992,* traducción de Lourdes Eced (2006).
57 Alessandro Roncaglia, *La riqueza de las ideas. Una historia del pensamiento económico,* traducción de Jordi Pascual (2006).
58 Kevin H. O'Rourke y Jeffrey G. Williamson, *Globalización e historia. La evolución de la economía atlántica en el siglo XIX,* traducción de Montse Ponz (2006).
59 Fernando Casado Cañeque, *La RSE ante el espejo. Carencias, complejos y expectativas de la empresa responsable en el siglo XXI* (2006).
60 Marta Gil Lacruz, *Psicología social. Un compromiso aplicado a la salud* (2007).
61 José Ángel Bergua Amores, *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica* (2007).
62 Ricardo Robledo y Santiago López (eds.), *¿Interés particular, bienestar público? Grandes patrimonios y reformas agrarias* (2007).
63 Concha Martínez Latre, *Musealizar la vida cotidiana. Los museos etnológicos del Alto Aragón* (2007).
64 Juan David Gómez Quintero, *Las ONGD aragonesas en Colombia. Ejecución y evaluación de los proyectos de desarrollo* (2007).
65 M.ª Alexia Sanz Hernández, *El consumo de la cultura rural* (2007).
66 Julio Blanco García, *Historia de las actividades financieras en Zaragoza. De la conquista de Zaragoza (1118) a la aparición del Banco de Aragón (1909)* (2007).
67 Marisa Herrero Nivela y Elías Vived Conte, *Programa de Comprensión, Recuerdo y Narración. Una herramienta didáctica para la elaboración de adaptaciones curriculares. Experiencia en alumnos con síndrome de Down* (2007).
68 Vicente Pinilla Navarro (ed.), *Gestión y usos del agua en la cuenca del Ebro en el siglo XX* (2008).
69 Juan Mainer (coord.), *Pensar críticamente la educación escolar. Perspectivas y controversias historiográficas* (2008).
70 Richard Hocquellet, *Resistencia y revolución durante la Guerra de la Independencia. Del levantamiento patriótico a la soberanía nacional* (2008).

71 Xavier Darcos, *La escuela republicana en Francia: obligatoria, gratuita y laica. La escuela de Jules Ferry, 1880-1905*, traducción de José Ángel Melero Mateo (2008).
72 María Pilar Galve Izquierdo, *La necrópolis occidental de Caesaraugusta en el siglo III. (Calle Predicadores, 20-30, Zaragoza)* (2009).
73 Joseba de la Torre y Gloria Sanz Lafuente (eds.), *Migraciones y coyuntura económica del franquismo a la democracia* (2009).
74 Laura Sancho Rocher (coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (2009).
75 Víctor Lucea Ayala, *El pueblo en movimiento. La protesta social en Aragón (1885-1917)* (2009).
76 Jesús Gascón Pérez, *Alzar banderas contra su rey. La rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II* (2010).
77 Gaspar Mairal Buil, *Tiempos de la cultura. (Ensayos de antropología histórica)* (2010).
78 Marie Salgues, *Teatro patriótico y nacionalismo en España: 1859-1900* (2010).
79 Jerònia Pons Pons y Javier Silvestre Rodríguez (eds.), *Los orígenes del Estado del Bienestar en España, 1900-1945: los seguros de accidentes, vejez, desempleo y enfermedad* (2010).
80 Richard Hocquellet, *La revolución, la política moderna y el individuo. Miradas sobre el proceso revolucionario en España (1808-1835)* (2011).
81 Ismael Saz y Ferran Archilés (eds.), *Estudios sobre nacionalismo y nación en la España contemporánea* (2011).
82 Carlos Flavián y Carmina Fandos (coords.), *Turismo gastronómico. Estrategias de marketing y experiencias de éxito* (2011).
83 José Ángel Bergua Amores, *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología, algo de anarquía y una pizca de sociosofía* (2011).
84 Fernando José Burillo Albacete, *La cuestión penitenciaria. Del Sexenio a la Restauración (1868-1913)* (2011).
85 Luis Germán Zubero, *Historia económica del Aragón contemporáneo* (2012).
86 Francisco Ramiro Moya, *Mujeres y trabajo en la Zaragoza del siglo XVIII* (2012).
87 Daniel Justel Vicente (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo* (2012).
88 Jeffrey G. Williamson, *El desarrollo económico mundial en perspectiva histórica. Cinco siglos de revoluciones industriales, globalización y desigualdad* (2012).
89 Carlos Laliena Corbera, *Siervos medievales de Aragón y Navarra en los siglos XI-XIII* (2012).
90 Enrique Cebrián Zazurca, *Sobre la democracia representativa. Un análisis de sus capacidades e insuficiencias* (2013).
91 Ignacio Simón Cornago, *Los soportes de la epigrafía paleohispánica. Inscripciones sobre piedra, bronce y cerámica* (2013).
92 Ignacio Peiró Martín, *Historiadores en España. Historia de la Historia y memoria de la profesión* (2013).
93 Gabriel Sopeña Genzor (ed.), *Aragón antiguo: fuentes para su estudio* (2013).
94 José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (eds.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)* (2013).

95 Elisabel Larriba, *El público de la prensa en España a finales del siglo XVIII (1781-1808)* (2013).
96 Emilio Benedicto Gimeno y José Antonio Mateos Royo, *La minería aragonesa en la cordillera Ibérica durante los siglos XVI y XVII. Evolución económica, control político y conflicto social* (2013).
97 José Ángel Sesma Muñoz, *Revolución comercial y cambio social. Aragón y el mundo mediterráneo (siglos XIV-XV)* (2013).
98 Alain Hugon, *La insurrección de Nápoles, 1647-1648. La construcción del acontecimiento* (2014).
99 Arno J. Mayer, *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa* (2014).
100 Francisco Javier Ramón Solans, *«La Virgen del Pilar dice...». Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea* (2014).
101 Ángel Alcalde, *Los excombatientes franquistas. La cultura de guerra del fascismo español y la Delegación Nacional de Excombatientes (1936-1965)* (2014).
102 Raúl Susín Betrán y M.ª José Bernuz Beneitez (coords.), *Seguridad(es) y derechos inciertos* (2014).
103 María Asunción Bellosta Martínez, *Sentir la muerte hoy. El género al final de la vida* (2014).
104 Chabier Gimeno Monterde, *Buscavidas. La globalización de las migraciones juveniles* (2014).
105 Jordi Canal, *La historia es un árbol de historias. Historiografía, política, literatura* (2014).
106 David Vila Viñas, *La gobernabilidad más allá de Foucault. Un marco para la teoría social y política contemporáneas* (2014).
107 Javier Rodrigo (ed.), *Políticas de la violencia. Europa, siglo XX* (2014).
108 Jerònia Pons Pons y Margarita Vilar Rodríguez, *El seguro de salud privado y público en España. Su análisis en perspectiva histórica* (2014).
109 Fernando Arlettaz, *Religión, esfera pública, mundo privado. La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas* (2015).
110 Alessandro Roncaglia, *Economistas que se equivocan. Las raíces culturales de la crisis* (2015).
111 Laura Sancho Rocher (coord.), *La Antigüedad como paradigma. Espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos* (2015).
112 José Ignacio Gómez Zorraquino, *Patronazgo y clientelismo. Instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII* (2016).
113 George L. Mosse, *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales* (2016).
114 Domingo Gallego Martínez, Luis Germán Zubero y Vicente Pinilla Navarro (eds.), *Estudios sobre el desarrollo económico español. Dedicados al profesor Eloy Fernández Clemente* (2016).